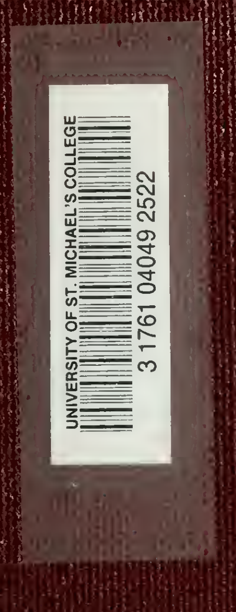

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04049 2522

MANUEL

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

IN CRUCE SALUS.



COLLEGIUM !

EMUN

MANUEL

DE

L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ANCIENNE

PAR

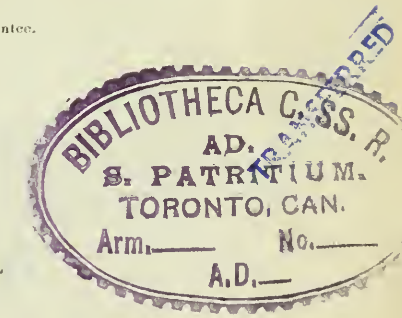
N. J. SCHWARTZ

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET ÈS LETTRES, PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE.

Opinionum commenta delet dies,
Naturæ judicia confirmat.
Cic.

DEUXIÈME ÉDITION,

Revue, corrigée et considérablement augmentée.



LIÉGE

FELIX OUDART IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1846

......ὅμως δὲ παραλάβωμεν και τοὺς πρότερον ἡμων είς επὶσκεψιν τῶν οντων ελθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γαρ ὅτι κάκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργον τῃ μεθόδῳ τῇ νυν· ἢ γὰρ ἕτερον τι γένος ευρήσομεν αἰτὶας, ἢ ταῖς νυν λέγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

ARIST., *Metaphys.*, liv. I, chap. 3

MANUEL

DE

l'Histoire de la Philosophie Ancienne.

INTRODUCTION.

§ 1.

SOMMAIRE.

1. Importance de la théorie sur l'origine des choses. — Matérialisme. 2. Théorie de la création. 3. Chûte de l'homme. Ses conséquences. 4. Venue du Sauveur. Régénération de l'humanité. 5. Théorie de l'histoire. 6. Vue générale du développement et de la marche de la philosophie. 7. Questions préliminaires. 8. Idée de l'histoire de la philosophie. 9. Différences remarquables dans le progrès des sciences. — Mathématiques. — Sciences naturelles. — Causes. 10. Comparaisons des autres sciences avec la philosophie sous ce rapport. — Les progrès de celle-ci moins rapides. — Motifs. 11. Sa marche ne peut être expliquée *à priori*. — Histoire externe et histoire interne de la philosophie. 12. Cette dernière a pour base l'idée qu'on s'est faite en général de la philosophie. Exposé de cette idée. — Conditions à remplir sous ce rapport par l'historien de la philosophie. 13. Cette idée nous met à même de distinguer la philosophie des autres sciences. 14. Insuffisance de la méthode chronologique. — Il faut surtout considérer la liaison intime des systèmes. 15. Et aussi la polémique qu'ils ont soutenue les uns contre les autres. 16. Énumération des causes externes à considérer par l'historien de la philosophie. — Résultat pour la philosophie grecque. 17. Son originalité. — Son influence sur la civilisation et la science anciennes et modernes. 18. Les historiens de la philosophie. — Platon. — Aristote. — Cicéron. — Plutarque. — Sextus Empiricus. — Diogène Laërce. — Ouvrage de Ritter et de Preller. 19. Historiens modernes. 20. Observation importante.

1. Au début des études historiques, il est de la plus haute importance de bien saisir les principes que les historiens suivent dans leurs recherches par instinct ou par conviction.

Ces principes doivent nécessairement se modifier par les idées qu'ils se sont faites sur l'origine et la fin des choses et de l'homme, et par conséquent aussi sur l'histoire de l'humanité. Qu'est-ce que le monde? D'où vient-il? Où va-t-il? Qu'est-ce que l'homme? Qui l'a formé? Quelle est sa fin? Voilà les importantes questions que la pensée humaine s'est toujours posées et dont elle a donné des solutions bien différentes. Toutefois, en considérant le fond même de ces solutions, on arrive à deux grands systèmes, dont l'un nous représente la vérité toujours une et toujours la même jusque dans ses manifestations les plus variées, tandis que l'autre reproduit les mille et mille faces d'une erreur aussi vieille que le premier écart de l'homme (1).

En effet, dans le monde de l'antiquité comme dans le monde moderne, on a envisagé l'origine et la fin des choses et de l'homme et par conséquent aussi l'histoire de l'humanité de deux manières opposées. Selon presque toute l'antiquité païenne, la nuit, le chaos ou la matière est le principe de toutes choses : la terre, sortie de ce chaos, est la mère commune des dieux et des hommes, dont la nature est au fond la même, et, comme celle de tous les autres êtres, soumise à l'inflexible loi du destin. Le rationalisme moderne, considéré dans ses principes fondamentaux, partage aussi cette manière de concevoir l'origine et la nature des choses; il admet une substance aveugle qui, dans ses évolutions successives, ne parvint à un état ordonné qu'après bien des tâtonnements et des essais infructueux. L'humanité, dans ses développements, dut nécessairement suivre le cercle de métamorphoses que la source, d'où elle provenait, avait parcouru. *Ἀναγκη καὶ εἱμαρμενη*, nécessité et fatalité, voilà donc les principes qui, dans cette hypothèse, dominent la nature et l'humanité avec une inflexible rigueur (2).

Il n'est pas nécessaire d'exposer ici les conséquences funestes qui découlent de cette hypothèse, chacun les prévoit spontanément et peut les en déduire sans peine.

(1) Voyez Des Universités et de l'organisme des sciences, page 35-54.
(2) V. ibid.

2. A cette théorie abjecte et mesquine s'oppose une théorie plus noble et plus digne de la haute destinée de l'homme. Cette théorie n'admet pas comme principe suprême les forces aveugles de la nature, mais un Dieu créateur de toutes choses, qu'il gouverne et dirige par les décrets de sa providence. Principe de lumière et de vérité, il les répandit partout, et avec elles l'ordre et l'harmonie. Il créa toutes choses par la force de sa parole toute puissante; il fit l'homme à son image, parfait par conséquent et heureux.

3. Mais abusant de la liberté dont Dieu l'a doué, l'homme déchut de sa dignité, de sa pureté et de son innocence primitives. Dès cet instant commence l'histoire de l'humanité en lutte avec ses passions et la nature; là se trouve l'explication de tous les événements dont se compose la longue suite de siècles qu'elle a parcourus. Cependant malgré sa chute, l'homme ne cessa jamais d'être dirigé par les enseignements d'en haut, soit au moyen de révélations immédiates, soit au moyen de traditions dérivées de cette source divine. De là le caractère traditionnel de presque toutes les doctrines philosophiques primitives. Mais au fur et à mesure que l'humanité avançait dans le chemin de la vie, des nations, des contrées entières s'éloignèrent à tel point des antiques traditions et des lois naturelles, que les doctrines les plus absurdes et les plus perverses en résultèrent, surtout dans la philosophie religieuse et morale. Ce fut l'époque du paganisme, où nous ne voyons que deux ou trois génies privilégiés marcher dans une meilleure route et établir des doctrines plus saines et plus conformes à la raison humaine.

Remarque. Sous ce rapport comparer entre eux les systèmes religieux des principaux peuples de l'antiquité païenne, tels que les Chinois, les Indiens, les Egyptiens, etc.

4. Enfin, dans la suite des temps arriva cette heureuse époque où parut le Sauveur du monde, pour régénérer l'humanité et lui montrer la vraie route du perfectionnement moral et intellectuel, le véritable but de la vie. Dès-lors la science dut aussi prendre un autre caractère; de vacillante qu'elle avait

été, son allure devint ferme et sûre, son coup d'œil plus juste et plus perçant ; elle put alors pénétrer plus profondément dans les mystères de la vie humaine et en reconnaître la véritable destination. En un mot, avec le Christianisme naquit une nouvelle philosophie, philosophie véritable, dont l'influence s'est étendue même sur ceux qui la méconnaissent ou la nient.

5. Telle est selon nous la marche générale de l'histoire de l'humanité ; telle la théorie qui doit nous guider dans l'explication et l'appréciation des faits nombreux et compliqués qu'elle nous offre dans ses annales. Cette théorie est par conséquent aussi applicable à l'histoire de la philosophie, qui n'est qu'une partie de l'histoire de l'humanité (1).

6. La philosophie, nous venons de le voir, eut donc, comme les autres développements de la vie humaine, ses différentes phases, ses périodes de splendeur et de décadence. Elle ne vola pas vers son but comme une flèche qui ne rencontre point d'obstacle ; non, elle y marcha comme un voyageur qui a une longue route à parcourir et qui précipite d'abord ses pas, puis se fatigue et enfin se repose. Elle ne connut pas trop bien son chemin, souvent elle s'y égara ; alors elle rentra en elle-même et réfléchit sur son état ; quelquefois aussi se sentant épuisée, et avertie de son égarement, elle fut saisie par la crainte d'être plus tôt au bout de ses forces qu'au terme de sa carrière. Elle eut aussi besoin d'être redressée par une voix amie, dont elle dut cependant comprendre par sa propre force les avertissements et les admonitions pour les admettre et s'y conformer. Heureusement la force qui anime la vraie philosophie ne s'épuise pas si facilement ; elle se renouvelle constamment ; et celui qui ne se laisse pas trop tôt décourager par le spectacle des luttes qui l'environnent et troublent quelquefois le calme de son âme, ne perdra pas courage, malgré la longueur de la route qu'il doit parcourir, malgré le danger de s'égarer, qui renaît bien souvent sous ses pas.

---

(1) V. Des Universités et de l'organisme des sciences, p. 55-78-121.

7. Telles furent les destinées de la science dont nous nous proposons ici de donner une histoire abrégée dans l'antiquité classique. Mais avant d'aborder l'étude de cette histoire elle-même, il nous reste quelques questions préliminaires à examiner. Nous exposerons brièvement l'idée de l'histoire de la philosophie, et ses différences d'avec l'histoire des autres sciences; nous déterminerons son étendue et le caractère d'une histoire de la philosophie ancienne ; nous indiquerons les sources où il faut la puiser; nous la diviserons en périodes et nous terminerons en disant quelques mots sur la différence des systèmes philosophiques, et sur l'origine de la philosophie grecque.

8. L'histoire de la philosophie, comme celle de toute autre science, doit nous faire connaître le développement successif des idées qui en constituent le fond; elle doit nous montrer les différentes manières dont ces idées ont été ramenées à l'unité et subordonnées les unes aux autres. Elle doit donc étudier soigneusement les sources, pour recueillir les faits relatifs à ce fond ; elle doit indiquer quelle est la liaison de ces faits entre eux par rapport à un système philosophique déterminé et à plusieurs systèmes comparés les uns aux autres, pour nous faire connaître les causes qui ont favorisé ou arrêté le développement de la philosophie.

9. Quoiqu'aucune science ne se soit développée d'une manière continue et sans interruption, les progrès relatifs des diverses sciences offrent cependant des différences remarquables. Ainsi les sciences mathématiques, dont la sphère est si nettement délimitée, dont les problèmes sont si bien déterminés et les méthodes si sûres et si indépendantes de toute influence extérieure, peuvent facilement écarter tout élément hétérogène, éviter les erreurs et poursuivre leur route sans rencontrer des obstacles qui les arrêtent dans leur marche. C'est ainsi encore que les sciences naturelles, guidées par les sciences mathématiques, peuvent continuellement avancer par rapport à la masse des faits, à la certitude des expériences et à l'établissement des théories générales; mais lorsqu'il s'agit de trouver et de définir l'idée suprême, qui préside à tous leurs

mouvements et qui est comme le fondement de tous leurs principes, on est exposé à commettre une foule de méprises et d'erreurs.

10. Il en doit donc être de même de la philosophie, puisque ses développements se lient intimement à celle des autres sciences et dépendent d'une foule d'autres causes, telles que l'esprit d'une époque et le caractère particulier des philosophes, d'où s'élèvent beaucoup d'obstacles qui l'écartent de son but. En outre, les problèmes que la philosophie doit résoudre sont très-difficiles; les méthodes qu'elle emploie ne sont pas toujours sûres et claires; les facultés intellectuelles qu'elle met en œuvre, sont très-différentes. Les rapports de la philosophie avec les autres sciences sont tels, qu'elle veut constamment exercer son influence sur elles, en leur imposant une certaine forme et en s'en appropriant indirectement les résultats.

11. Nous voyons donc que la philosophie, plus encore que les autres sciences, dépend, dans ses mouvements, d'une foule de causes extérieures, et qu'on s'exposerait à commettre des erreurs bien graves, en voulant faire dériver les développements successifs de cette science de son propre domaine, ou de l'idée fondamentale de philosophie (à priori). Pour s'expliquer d'une manière suffisante les progrès et la stagnation de la science, il faut nécessairement tenir compte de l'action des causes extérieures : l'histoire interne de la philosophie doit être complétée par l'histoire externe. La première nous révèle les lois internes du perfectionnement de la philosophie, tandis que la seconde nous expose la connexion intime de la science avec l'histoire générale de l'humanité. Cependant cette dernière ne doit jamais être considérée que comme le complément de la première.

12. Mais puisque l'histoire interne de la philosophie doit occuper la première place dans nos recherches, il est important de connaître quelle idée on s'est faite en général de la philosophie. Cette idée a été modifiée par les bornes qu'on a assignées à cette science, par les méthodes qu'on a employées et par le principe, auquel on a voulu donner le premier rang. Néanmoins, malgré la diversité des opinions à cet égard, on

a toujours plus ou moins explicitement admis que la philosophie s'occupe des idées pures, des premiers principes du connaître et de l'agir, par conséquent aussi des formes générales et essentielles de la pensée, et qu'elle doit ramener ces principes et ces idées au principe de toutes choses. Les travaux dirigés vers ce but, qui, dans les différentes époques, ont plus ou moins empiété sur le domaine des autres sciences, sont donc l'objet des recherches de l'historien de la philosophie, puisqu'il doit indiquer les propriétés caractéristiques des définitions qu'on a données de la philosophie, les efforts qu'on a faits pour en résoudre les problèmes et le plus ou moins de conformité des résultats de ces efforts avec les problèmes donnés. Il doit aussi montrer comment les germes des autres sciences, d'abord confondus avec la philosophie, s'en sont successivement séparés, en se développant d'une manière indépendante.

13. Les traits caractéristiques que nous venons de reconnaître dans la définition de la philosophie et qui se retrouvent dans toutes les définitions particulières avec des déterminations plus ou moins précises, doivent nous servir pour distinguer les matériaux de l'histoire de la philosophie de ce qui appartient aux autres sphères de la vie intellectuelle, telles que la religion, la poésie, la politique, etc.

14. Pour comprendre les développements de la philosophie dans leurs rapports les plus intimes, pour distinguer les progrès de la science des pas rétrogrades et en donner une appréciation juste, il ne suffit pas de les faire succéder les uns aux autres d'après l'ordre chronologique, ni de les considérer comme les commencements médiats ou immédiats d'un système quelconque de philosophie, et de les estimer d'après leur plus ou moins d'affinité avec ce système et leur plus ou moins d'utilité pour lui ; mais nous devons tâcher de saisir comment les théories philosophiques postérieures ont été produites par les systèmes antérieurs, comment elles contiennent en elles, par leurs bons ou leurs mauvais côtés, les germes d'essais et de perfectionnements nouveaux.

15. Or nous atteindrons le plus facilement ce but en suivant la polémique que les systèmes postérieurs ont soutenue

d'une manière directe ou indirecte contre les doctrines antérieures, ou en la faisant nous-mêmes d'une manière exacte et approfondie. C'est là le meilleur moyen de se garantir de l'influence d'idées préconçues et favorites, de distinguer les idées relatives les unes aux autres de celles qui ne le sont pas, les points importants de ceux qui n'ont aucune importance, les progrès de la science de ses *retards*. C'est encore ainsi que nous serons à même de décider, quels phénomènes doivent être attribués à des causes étrangères à la philosophie; jusqu'à quel point la spéculation philosophique a gagné dans l'exposition et dans la solution de certains problèmes, dans la méthode qui a pour objet de ramener à l'unité systématique les différents points de doctrine.

16. Nous avons dit plus haut, que l'historien de la philosophie doit souvent avoir recours à des causes externes pour expliquer d'une manière suffisante les phases de croissance et de décroissance de sa science. Sous ce rapport il faut surtout examiner avec soin le génie de la langue dont le philosophe s'est servi, les idées religieuses de sa nation, le mouvement des autres sciences à l'époque où il a vécu, son caractère personnel et le cours de sa vie. L'examen de ces points nous fera connaître quelles sont les qualités du génie grec qui ont donné à la philosophie grecque sa direction primitive et amené les beaux développements conformes à cette direction.

17. Ce qui caractérise le génie de la philosophie grecque et nous donne une haute idée de son importance, c'est son originalité, la continuité frappante de ses développements successifs, son commencement et sa fin, si nettement dessinés, et la haute place qu'elle occupe dans la civilisation grecque et dans la civilisation générale de l'Europe. Son originalité se manifeste par une certaine unité, qui est au fond de tous les travaux philosophiques des Grecs, et par cette succession de développements non interrompus, qui ne permet pas de croire que les éléments d'une civilisation étrangère aient pu exercer sur elle une influence directe et tant soit peu marquée. La place qu'elle occupe dans la culture intellectuelle générale, est de la plus grande importance, pour la connaissance de l'antiquité, mais

surtout pour une appréciation juste de toute théorie philosophique, même des temps modernes.

18. De même que Platon et Aristote ont porté la philosophie grecque au plus haut degré de développement, de même ils ont aussi fait connaître avec le plus de fidélité et de clarté l'esprit et la direction des systèmes antérieurs. Platon nous en expose dans ses écrits le point de départ et le but ; Aristote, en outre, les méthodes et une foule de déterminations d'idées particulières. Aristote et ses condisciples Speusippe et Xénocrate composèrent même des monographies sur la vie et les doctrines des anciens philosophes. Ils furent imités par les Péripatéticiens Théophraste, Eudème de Rhodes, Phanias, Dicéarque, Aristoxène et Straton de Lampsaque. Dans la période alexandrine de la littérature grecque, Callimaque, Eratosthène, Hermippe, Sotion, Apollodore, Sosicrate composèrent un grand nombre d'écrits de ce genre, qui se sont perdus. Plutarque, dont les ouvrages étendus sur l'histoire de la philosophie ne nous sont pas parvenus, Diogène-Laërce, Jean Stobée, Galien, le Pseudo-Origène et les commentateurs grecs d'Aristote, surtout Simplicius, nous dédommagent un peu de la perte des ouvrages précités. En consultant le petit nombre de précieux fragments originaux des premiers philosophes grecs, en nous servant avec une critique scrupuleuse des sources de seconde main, en les complétant par les notices et les données que nous trouvons dans les écrits de Cicéron, de Plutarque, de Galien, de Sextus Empiricus et de plusieurs Pères de l'Église, nous pourrons tracer un tableau assez exact et assez complet même de la plus ancienne philosophie grecque. Quant aux deux systèmes les plus développés et les plus parfaits, les propres ouvrages de Platon et d'Aristote nous les font connaître d'une manière qui ne laisse presque rien à désirer. Les renseignements nécessaires pour apprécier d'une manière juste les doctrines des Stoïciens, des Epicuriens, des Sceptiques, des Nouveaux académiciens et des Néoplatoniciens se trouvent en partie dans des écrits authentiques, en partie dans des auteurs dont on ne saurait révoquer la fidélité en doute. Plusieurs jeunes savants de notre

pays, formés à l'école de feu M. Bekker, une foule de jeunes philologues allemands et hollandais ont rendu un grand service à l'histoire de la philosophie, en recueillant, commentant et coordonnant les notices qui ont rapport aux philosophes de ces dernières écoles. H. Ritter, dont le savant ouvrage sur l'histoire de la philosophie est connu de tous ceux qui s'occupent de ces études, et le docteur Preller ont publié récemment un livre contenant les fragments et les passages les plus importants pour l'histoire de la philosophie. Ce livre ne saurait être assez recommandé à ces jeunes gens studieux, qui désirent approfondir les systèmes philosophiques de l'antiquité. En profitant de tous les moyens que nous venons d'énumérer, en tâchant de pénétrer les rapports intimes des divers essais philosophiques, nous pourrons nous former une idée assez claire et assez étendue de la vie philosophique de l'antiquité.

19. Si, comme nous venons de le voir, les plus illustres écrivains de l'antiquité se sont occupés de l'histoire de la philosophie avec un soin tout particulier, elle a aussi trouvé ses admirateurs et ses promoteurs dans les temps modernes. Mais comme nous n'écrivons qu'un manuel, nous ne pouvons entrer dans tous les details qu'exigerait l'exposition des travaux qui ont paru sur notre science depuis la renaissance des lettres. Nous nous contenterons de citer les noms les plus connus.

I. Ouvrages étendus sur l'histoire de la philosophie.

The History of Philosophy by Thom. Stanley. Lond. 1655. fol.; Ed. III. 1701. 4. traduite en latin par Gottfr. Olearius. Historia philosophiae. Lipsiae. 1711. 4. aussi Venet. 1733. 4. — Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions, qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps par M. D*** (Andr. Fr. Boureau Deslandes). Paris, 1730. — 1736. III Vol. Nouv. Ed. Amsterd. (Paris) 1756. IV Vol. 8. Deutsch: Leipz. 1770. (I. B.) — Joh. Jak. Brucker's kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm, 1731 — 36. VII Bde. 12. nebst Zusätzen. 1737. 12. — du même: Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis, etc. Lips. 1742 — 44. IV Tomi od. V. Vol. 4. Aufl. 1766-97. VI Bde. 4. Will. Enfield, History of philosophy from the earliest times, etc. Lond. 1791. 2 Bde. 4. — Agatopisto

Cromaziano (Appiano Buonafede) della istoria e della indole di ogni filosofia. Luccâ, 1766—1771. V. Voll. 8. Venet. 1782— 1783. VI. Vol. 8. —Geschichte der Philosophie fur Liebhaber (von J. Chrph. Adelung). Leipz. 1786 —1787. 2e. A. 1809. III Bde. 8. — Joh. Glieb. Buhle's Geschichte des philosophirenden Verstandes. Lemgo, 1793. 8. I. Bd. Lehr buch der Geschichte der Philosophie und einer krit. Literatur derselben- Götting. 1796 — 1804. VIII Bde. 8. — Wilh. Gottl. Tennemann, Geschichte der Philosophie. Leipz. 1798 — 1819. XI Bde. 8 (Bd. 2te Aufl. herausg. v. A. Wendt. 1828.) (Cf. Bachmann de peccatis, etc.) — De Gérando. Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris, 1804. III. Voll. 8. 2e. éd. augmentée IV Voll. 8. Paris, 1822.—Deutsche Uebersetzung von Tennemann. Marburg, 1806 – 7. II Bde. 8,—Erh. Gottl. Steck : Die Geschichte der Philosophie. Erster Theil. Riga, 1805. 8. — Carl Joh. Hieron. Windischmann. Die Philosophie in Fortgang de Weltgeschichte. I. Thl. in 3 Abth. Bonn, 1827—1832. 8.— H. Ritter. Geschichte der Philosophie. I — 8 Thl. Hamb. 1829 — 44. 2e édit., 1839, trad. en français, par Tissot — E. Reinhold, Handb. der allgem. Geschichte der Philosophie. 2 Thle. in 3 Bdn. Gotha, 1828 — 30. 8. — G. W. Fr. Hegel, Vorslesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausg. v. K. L. Michelet. 3 Bde. Berl. 1833 – 34. 8. (Bd. 13 — 15 der Werke. Historia philosophiæ ex fontium locis deprompta, ab H. Ritter et Preller. Hamburgi, 1838.

II. Manuels.

Ge. Hornii historia philosophica. Lugd. Bat, 1655. 4. — J. F. Buddei historiæ philosophicæ succincta delineatio dans ses éléments philosophiæ instrumentalis. Edit. IV. Hal. 1712. 8.—Erlæuterungen derselben vom Verf. herausgeg. v. J. G. Walch. Halle, 1731. 8. — Laur. Reinhardi compendium hist. philosophicæ. Lipsiæ, 1724. 8. ib. 1735. 4.—F. Gentzkenii hist. phil. in usum lect. Hamb. 1724. 8. ib. 1734. 8.— J. B. Capasso hist. phil. synopsis. Neap. 1728. 4. — Jo. Gottl. Heineccii elementa hist. philosophicæ. Berlin, 1743. 8.—J. Jak. Brucker Auszug aus den Fragen aus der philos. Historie. Ulm, 1736. 12. Anfangsgründe der philosophischen Geschichte. Ulm, 1751. 8. — Institutiones historiæ philosophicæ, usui academicæ juventutis adornatæ. Lips. 1747. 8. Ed. 2e. 1756. Ed. 3e. ed. Fried. Glob, Born, Leipz. 1790. 8. — Ca. Ge Wilh. Lodtmann's kurzer Abriss der Geschichte der Weltweisheit. Helmst 1754. 8. — Formey abrégé de l'histoire de la philos. Amsterd. 1760. 8. Deutsch; Berl. 1763. 8.— Fried. Ant. Büsching's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Berl. 1772 — 74. 2 Bde. 8. — Chph. Meiners Grundriss der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo, 1786. 8. 2e. A. 1789 — Joh. Gurlitts Abriss der Geschichte der Philosophie. Leipz. 1786. 8.

— Fr. Xav. G. Meiner's Literargesch, des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philos. Secten und Systeme. Greitz, 1788 — 89. II Bde. Joh. Aug. Eberhard's allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle, 1788. 2e Aufl. 1796. 8. Auszug aus der allgem. Geschichte. Halle, 1794. 8. — Joh. Christ. Vollbedings kurze Uebersicht der Gesch. der Philos. bei der Vorwelt, bei den ælteslen Völkern und ersten Philos. in seinem : Lehrbuche der theoret. Philosophie. Berl. 1792, 8. — J. L. G. Werdermanns Gesch. der Philos. als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philos. in ihrer neusten Gestalt. Leipz. 1795. 8. — Christ. Gust. Füllebornss kurze Gesch der Philos. in 5. St. der Beitrage. — Geo. Socher's Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant München, 1802. 8. — Joh. Heinr. Mart. Ernesti's encyklopædisches Handbuch einer allgem. Geschichte der Philosophie und ihrer Literatur. Lemgo, 1807. 8. II Theile. — Fr. Aug. Carus Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipz. 1809. 8. — Fried. Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut, 1807. 8. 2e Aufl. 1825. — Karl Aug. Schaller's Handbuch der Geschichte philosoph. Wahrheiten etc. (des Magaz. fur Verstandesübungen 2. Theil). Halle, 1809. 8. — Phil. Ludw Snell's kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheil. enthaltend die Geschichte der alten Philosophie Giessen. 1815. 8. Zweite Abtheil. enthaltend die Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Ebendaselbst. 1819. 8. — Kaj. Weiller's Grundriss der Gesch. der Philos. München, 1815. 8. — Joseph Hillebrand's Geschichte und Methodologie der Philos. (seiner Propædeutik der Philos. II. Abtheil.) Heldelberg, 1819, 8. — Ans. Thadd. Rixner's Handbuch der Gesch. der Philos. III. Bde Sulzbach, 1822—25. 8 2e Aufl. 29 — L. Hamerskold Grundzüge der Gesch. der Philos. von den altesten bis zu den gegenw. Zeiten. III Abtheilungen. Stockholm, 1822. 8. — W. G. Tennemann's Grundriss der Gesch. der Philos. Leipz. 1812. 5te Aufl. (v. A. Wendt) Leipz. 1829. 8. — Fr. Ast Hauptmomente der Gesch. der Philos. Munch 1829. 8. — K. Chr. Fr. Krause Vorl. üb. die Grundw. der Wiss. etc. Nebst einer kurzen Darst. etc. der bisherigen Systeme der Philos. etc. Gott. 1829. 8 — P. J. Püllenberg Kurze Darstellung des Haupt-Inh der Gesch. der Philos. Lemgo, 1831. 8. — E. Reinhold Lehrb. der Gesch. der Philos. Jena, 1836. 8. — Martini, Storia della filosofia, 4 vol. in-8. Torino, 1838 et 39 — Posselt, Handbuch der geschichte der philosophie, 1840 — Hippeau : Histoire abrégée de la philosophie, 1 vol. in-8. Paris, 1839. — Guillon: histoire de la philosophie, 2 vol. in-8. Paris, 1835 — Historia philosophiæ, curante Petro Franc. Xav. De Ram, Lovanii, 1834 — Fries : Geschichte der philosophie, 2 vol. in-8. Halle, 1837.

III. Histoire d'une ou de plusieurs périodes de la philosophie.

Wilh Traug. Krug's Geschichte der Philophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern. Leipz. 1815. 2e A. 1827. 8. — Chph. Meiners Beitræge zur Gesch. der Denk art der ersten Jahrh. n. Chr. Geb. Leipz. 1782. 8. — Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede) della restaurazione d'ogni Filosofia nei Secoli XV, XVI, XVII. Venez 1789 3 Bde. 8. Leipz. 1791. (nur 2 Bde.) 8. — Joh. Gottlieb Buhle's Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissen. schaften. Gottingen, 1800—5. 6 Bde. 8. Vergl X. — A Kayssler's Beitræge zur kritischen Geschichte der neueren Philosophie. Halle, 1804. gr. 8. — Carl Fried. Bachmann: Ueber die Philos. meiner Zeit. Jena, 1816 8. — K. J. H. Windischmann krit. Betrachtungen über die Schikksale der Philosophie in der neuern Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben; (bes. Abdruck der V. Beilage zu des Grafen von Maistre Abendstunden in Petersburg.) Frkf. a. M. 1825 8. — J. G. Mussman Gesch der christlichen Philosophie. Halle, 1830. 8. — Feuerbach-Gesch. der neuern Philos. v. Bacon v. Ver. bis Bened. Spinoza. Ansbach, 1833. — Erdmann Versuch einer wiss. Darst. der Gesch. der neuern Philos. 2 Abth. Riga, 1834, 1836. 8.

IV. Histoire de la philosophie de peuples particuliers.

Ciceronis historia philosophiæ antiquæ ex omnibus illius scriptis collegit etc. Frid Gedike. Berl. 1782. 2 Ausgabe. 1808. 8. — Fr. Vict. Lebrecht Plessing's historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der æltesten Völker, Vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeit. Elbing. 1785. 1 Th. 8. — Desselben Memnonium oder Versuche zur Enthullung der Geheimnisse des Alterthums. Leipz. 1787, 2 Bde. 8 — Desselben Versuche zur Auf klarung der Philosophie des altesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8.—Berchetti filosofia degli antichi popoli. Perugia, 1812. 8.— Chph. Meiner's Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaft in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781. 1782. 2 Bde. 8. unvollendet. — The Philosophy of ancient Greece investigated by wt Anderson London, 1791. 4.—(Salignac de la Motte Fénélon) abrégé des vies des anciens philosophes, etc. Paris, 1795. 8. 1796, 12. Deutsch von Gruber. Leipz. 1796. 8.— Deffendente Sacchi Storia della filosofia greca. Pavia, 1818-1820. IV. Voll. 8. (bis zu den Sophisten).— Brandis Handb. der Gesch. der griech. rom. philosophie I, u II Thl Berl. 1835 8.

— Ge. Frid. Dan. Goess die Erziehungswissenschaft nach den Grundsatzen der Griechen und Ræmer. Anspach, 1801. 1 Thl. 8. — G Fr. D. Goess de variis, quibus usi sunt Græci et Romani philosophiæ definitionibus comm. Part. 1—3. Ulm, 1811—16. — Paganinus Gaudentius de philosophiæ apud Romanos origine et progressu. Pisa, 1643 4. Nova rariorum scriptorum collectio Fasc II. III. Halæ, 1717). — Joh. Laur. Bless.ig's Diss de origine philosophiæ apud Romanos. Strasbourg 1770. 4. Ant. Fr. Buschings Vergleichung der griech philos mit der neuern Berl. 1785. 8. — Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens et des nouveaux philosophes. Paris, 1787. II Th. 8. — Fülleborn. Von der Verschiedenheit der alten und neuern philosophie. 4 St. der Beitrage.

20. Mais une observation à faire ici, c'est qu'il faut lire la plupart des auteurs modernes avec précaution et discernement, parce que très-souvent ils ont dénaturé les systèmes des philosophes, en les jugeant d'après leurs propres idées et en les pliant à une théorie favorite qu'ils avaient embrassée.

Remarque. — Exposé et critique des théories de Brucker, Tiedemann, Tennemann, Schleiermacher, Ritter, de Hegel et de son école, de Cousin et de l'éclectisme moderne.

§ 2.

Division de l'histoire de la philosophie.

Sommaire.

1. Divisions admises par les anciens. — 2. Les divisions établies par les modernes, — celle de Ritter est la plus rationnelle. — 3. Son principe se trouve dans l'esprit grec lui-même considéré comme centre de tout le développement de la nation. — 4. Trois phases dans l'histoire de l'esprit grec, qui sont aussi celles de l'histoire de la philosophie grecque : *la* 1re comprend son enfance et sa jeunesse. Absence d'unité dans l'Etat, diversités de dialectes dans la langue, tentatives isolées dans la philosophie; *la* 2e embrasse son âge mûr : force et centralisation dans l'Etat; unité de la langue, apogée de la poésie grecque dans la tragédie; unité, ensemble, caractère scientifique dans la philosophie. *La* 3e comprend sa vieillesse : ruine de la cité grecque — extension au dehors et décadence de la littérature et de la philosophie. Elle recherche l'érudition. 5 — 12. Détermination plus précise du caractère et de la durée de chacune de ces périodes : de Thalès à Socrate : de 600 à 440 ; de Socrate à Archélaüs, de la nouvelle Académie : de 440-50 avant J.-C. — de 50 avant J.-C. à la fin de l'École d'Alexandrie-529. 13. Un mot sur le point de divergence de toutes les sectes et des systèmes philosophiques.

1. Les historiens grecs de la philosophie distinguent les uns, deux, les autres, trois séries de développements de la science; ceux-ci avec plus de raison, parce que les écoles d'Ionie, d'Elée et des Pythagoriciens diffèrent, pour autant que les commencements de chacune des trois parties de la philosophie et les théories différentes sur la manière de connaître peuvent être ramenés à l'une de ces écoles. — Cependant ces historiens ne semblent pas avoir remarqué que ces trois parties, correspondant à autant d'écoles différentes, furent réunies à Athènes en un tout, et que les déterminations de Socrate sur l'idée et l'unité du savoir firent naître des vues plus larges qui, différant essentiellement de celles de toutes les écoles antérieures, ont amené une nouvelle période dans les recherches philosophiques.

2. Les divisions de l'histoire de la philosophie établies par les auteurs modernes sont très-nombreuses : il y en a presque autant qu'il y a d'historiens. Nous adopterons celle de Ritter, qui est, à notre avis, la mieux motivée, la plus simple et la plus claire, puisqu'elle est faite d'après l'histoire même de l'esprit grec.

3. « Le développement scientifique général des Grecs, dit Ritter, s'est opéré très-naturellement. Il n'a été violemment contrarié dans son cours par aucune puissance extérieure; mais il a passé successivement par tous les degrés qu'il devait parcourir, jusqu'à ce qu'il expirât de la manière que le voulait son caractère propre. Quoique l'état politique des Grecs ait subi une violente révolution par une puissance extérieure, la civilisation grecque dans les arts et dans les sciences vainquit cependant tous les barbares avec lesquels elle se trouva en contact; et, tandis que la cité grecque était en servitude, la science grecque n'en exerçait qu'un empire plus général. »

4. L'histoire entière de la philosophie ancienne se divise en trois périodes: la première comprend le réveil de l'esprit philosophique; la seconde, l'époque la plus brillante des systèmes philosophiques, et la troisième la chute de la philosophie. Pour déterminer provisoirement ces trois époques, seulement, quant à la chronologie, et par rapport au reste de

la civilisation du peuple grec, l'harmonie que nous trouvons entre la philosophie et le reste de la vie de ce peuple nous sera du plus grand secours. Très-rarement, jamais peut-être, un peuple ne s'est développé aussi naturellement, aussi uniformément en tout sens que le peuple grec. La raison en est que les accidents extérieurs et ses rapports avec les autres peuples ont eu peu d'influence sur sa vie intérieure à l'époque de son développement.

5. Au commencement de son histoire, nous trouvons le peuple grec divisé en un grand nombre de petits états, isolés les uns des autres par la différence des races et par le défaut d'unité dans leurs relations et leurs tendances. Plus tard, s'étant aperçu de sa commune origine, il sentit le besoin de cette unité ; mais la rivalité des différents états, la puissance compacte et formidable de ses voisins et d'autres obstacles étouffèrent ce sentiment. Cette tendance se montre, au contraire, plus heureuse dans la littérature des Grecs. Il y eut d'abord dans la langue grecque une assez grande variété de dialectes ; mais ils s'affranchirent insensiblement de leurs entraves locales, et acquirent une grande généralité, sans cependant perdre complétement la couleur propre qu'ils tenaient de leur différence d'origine. Mais enfin quand la civilisation grecque eut dépassé de beaucoup les bornes de sa patrie primitive, tous ces dialectes se confondirent en une langue écrite commune. La philosophie des Grecs s'essaya aussi d'abord localement, et au milieu de races particulières, mais elle ne tarda pas à devenir la science universelle du peuple grec, et parvint enfin à la hauteur d'une philosophie, non du peuple, mais de la civilisation grecque.

6. Nous pouvons donc déterminer en général les trois périodes de la littérature grecque, en disant : que la première est plutôt caractérisée par la civilisation d'une race ou d'une cité que par la civilisation du peuple entier ; la seconde , au contraire, est marquée par la civilisation grecque, générale, uniforme, avec un point central qui lui imprime le sceau de l'unité ; enfin , la troisième période perd ce point central en Grèce, et le caractère grec se corrompt de plus en plus à me-

sure que la philosophie s'étend plus loin parmi presque tous les peuples civilisés de la terre.

7. Pour mettre à profit ce qui vient d'être dit, nous devons remarquer que le développement scientifique en général, et en particulier, la connaissance philosophique du général, pénètre toujours plus tard dans la vie des peuples que les arts; car, dans la société comme dans l'individu, l'excitation de l'entendement vient après celle de l'imagination. Aussi voyons-nous que la poésie grecque avait déjà trouvé depuis longtemps son point central dans la poésie dramatique des Athéniens, avant que la philosophie attique s'emparât de toutes les richesses des penseurs précédents; nous trouvons également qu'à Athènes l'âge d'or de la philosophie survécut longtemps à celui de la poésie. Mais la détermination la plus précise des trois degrés de perfectionnement de la philosophie grecque doit certainement se tirer de cette philosophie même. Il est tout naturel que, tant que la philosophie n'est qu'un perfectionnement local et circonscrit dans un cercle déterminé, elle ne peut être l'expression de l'esprit général de la nation. La direction philosophique dut alors partir d'un intérêt scientifique particulier, et finir par satisfaire cet intérêt. Or tel est le caractère de la première période de la philosophie grecque; on ne pouvait donc alors élever l'édifice entier de cette philosophie. Dans la seconde période, le contraire devait arriver, puisque la réflexion philosophique n'avait plus une direction scientifique spéciale, mais rayonnait dans tous les sens, et était, pour ainsi dire, l'œuvre de toute la sphère intellectuelle de la Grèce. Nous devons nous attendre à voir dans la seconde période se développer dans toutes les directions ce qui était en général philosophie pour les Grecs. On doit, au contraire, s'attendre à voir, dans la troisième période la liaison systématique de la philosophie grecque, disparaître le caractère et la force propres à l'esprit grec, lorsque la tradition viendra s'y mêler.

8. Pour tirer parti de ces points de vue fondamentaux, nous devons supposer ici que l'ensemble scientifique de la philosophie des Grecs forma une unité composée de trois doctrines philosophiques : de la logique ou dialectique, de la

physique et de l'éthique. Cette division est, pour la première fois, rendue sensible dans la disposition scientifique des écrits de Platon. Nous considérerions donc Platon comme point de départ de la seconde période de la philosophie grecque, si la liaison intime de sa philosophie avec celle de Socrate, qu'il prend lui-même pour fondement de la sienne, ne nous en empêchait. Nous rapporterons donc la seconde période de notre histoire ou le développement de la pensée socratique à Socrate lui-même et à ses disciples les plus immédiats.

De cette manière nous avons l'avantage de réunir dans cette période toute la philosophie attique. Nous avons aussi pour nous toute l'antiquité postérieure à Socrate, puisque la plupart des écoles qui vinrent après ce grand maître s'en prétendirent, à tort ou à raison, les descendants légitimes; et que celles qui n'avaient pas la même prétention n'étaient considérées que comme se livrant à de vaines tentatives philosophiques.

9. Il est un peu plus difficile de distinguer la seconde période de la troisième; car, comme celle-ci retient encore extérieurement, d'après la tradition, les anciennes formes de la doctrine, il n'y a qu'un œil exercé qui puisse apercevoir le changement intérieur sous l'apparente invariabilité de l'extérieur. Cependant un signe décisif du commencement de la troisième période, c'est *le mélange de la pensée orientale à la pensée grecque*, d'où résulta naturellement l'impossibilité d'appliquer encore la première division de la philosophie, puisque la division scientifique était inconnue à la pensée orientale; et, quand une fois la distinction entre la pensée grecque et la pensée orientale eut été négligée, ce qu'il y avait de plus opposé dans l'un et l'autre esprit dut bientôt se trouver confondu. Un autre signe de la décadence de la philosophie grecque, c'est la dégénération de la recherche philosophique en traditions et en doctrines fixes; ce qui est très-sensible dans les écrits des interprètes des philosophes anciens. Un troisième signe encore, c'est le progrès d'un scepticisme, qui, sous prétexte de vouloir affranchir la vie pratique de toute erreur scientifique, n'eut réellement pour but que de garantir les idées empiriques du trouble et du désordre qui

régnaient dans les idées spéculatives. Sans anticiper sur ce que nous aurons à exposer plus tard, nous pouvons dire seulement que ces trois signes nous suffisent pour placer le commencement de la troisième période de la philosophie ancienne à 50 ans avant la naissance de J.-C.

10. Nous arrivons donc aux résultats suivants : la *première période* s'étend depuis le commencement de la philosophie chez les Grecs, c'est-à-dire depuis Thalès, jusqu'au temps où Socrate commença à philosopher à Athènes, par conséquent depuis la 45e olympiade environ, ou 600 ans avant la naissance de J.-C., jusqu'à la 88e olympiade, ou jusqu'au delà du milieu du 5e siècle avant J.-C. Cette période, qui ne comprend pas même deux siècles, est si remplie de travaux divers, qu'il en est peu d'aussi riche en mouvements scientifiques. On y retrouve l'activité fraîche, vive, souvent précipitée, mais toujours insouciante de la jeunesse. Il y a développement sur un point et sur un autre, en vertu de forces spéciales et distinctes ; différentes écoles de philosophie, l'école Ionienne, celle de Pythagore, celle d'Eléc, ont peu de rapport entre elles ; cependant vers la fin de cette période, on peut remarquer une action réciproque des unes sur les autres et une tendance à la réunion. L'intelligence plus mûre de la *seconde période* s'étend, comme on l'a déjà dit, de Socrate jusqu'à 50 ans avant J.-C. Dans cette période il n'y a plus essentiellement d'écoles différentes contemporaines, et l'unité du développement philosophique commence. Car si, dans le principe, plusieurs écoles socratiques se formèrent à côté les unes des autres et dans le même temps, ce phénomène n'est explicable qu'en disant que tous les disciples de Socrate ne connaissaient et ne comprenaient pas la conscience scientifique de leur maître. La véritable progression philosophique après Socrate n'est que dans Platon. Mais dès qu'on voit venir successivement l'école platonique, celle d'Aristote et celle des Stoïciens, on peut dire que chacune d'elles a trouvé et proclamé l'intelligence de son siècle dans la science, aussi loin que la chose est humainement possible. Et si, à cette époque, l'Académie snbsiste à côté du Lycée, et l'une et l'autre à côté du Portique, ce n'est là que

le retentissement du passé, qui ne manque jamais d'avoir lieu dans le développement de l'humanité, aussi longtemps qu'il reste des esprits qui n'ont pas encore suivi la direction de leur époque. Seulement les écoles postérieures sont dans un état de développement plein de vie ; tandis que les écoles précédentes voient le leur expirer lentement. L'unité du développement philosophique dans cette seconde période se manifeste par l'action réciproque que les écoles philosophiques cherchaient à exercer les unes sur les autres, dans les combats et la critique qu'elles engageaient entre elles. A la fin de cette période, l'on ne trouve aucun nom bien remarquable pour la clore, ou pour signaler le commencement de la troisième ; à moins que l'on ne choisisse pour ligne de démarcation le temps où Cicéron écrivait en rhéteur des ouvrages philosophiques. Ce qui nous détermine à fixer à cette époque le commencement de la troisième période, c'est la propagation de la superstition orientale, qui commence à se faire remarquer alors, et l'apparition du nouveau scepticisme. La *troisième époque* s'étend jusque vers la fin du sixième siècle après J.-C., c'est-à-dire jusqu'aux derniers Péripatéticiens et Platoniciens non convertis au Christianisme. C'est l'époque la plus longue ; aussi n'est-elle pauvre, ni en pensées philosophiques, ni en disputes de partis, ni en mouvements intellectuels en général ; mais l'invariable comme le variable de cette époque philosophique ne porte que trop clairement les marques d'une décrépitude souffrante. On peut comparer ce qui reste dans cette période à l'ossification insensible d'une vieille organisation animale, et ce qui passe, à la dissolution d'un cadavre.

11. Dans cette période, les directions se séparent et ne se rencontrent plus, parce qu'il n'y a plus de convergence vers l'unité ; les écoles subsistent à côté les unes des autres, se connaissent à peine, ou sont incapables du moins de s'estimer assez pour se critiquer réciproquement. C'est ainsi que le Néoplatonisme, surtout, méprise tellement les doctrines contemporaines, qu'il daigne à peine en dire un mot ; encore est-ce plutôt pour les châtier que pour en discuter les prin-

cipes. Les autres écoles s'occupent plus de doctrines anciennes et à moitié oubliées, que de ce qu'on pense autour d'elles ; le scepticisme même, qui devait cependant prendre la peine de faire connaissance avec les autres doctrines contemporaines, n'en veut qu'aux Anciens. On voit combien ce temps a reculé; il s'occupe volontiers des jours passés, et ne sait point vivre avec le présent.

12. Si l'on veut maintenant déterminer les bornes des trois périodes, le commencement de la première et la fin de la dernière se laissent assez apercevoir : car le commencement de la première se place à l'aurore de la philosophie chez les Grecs, la fin de la dernière à son crépuscule. Mais les délimitations des trois périodes entre elles, c'est-à-dire la distinction de la première et de la seconde, de la seconde et de la troisième, ont besoin d'un signe certain ; et ce signe est le point sur lequel nous avons promis de revenir et de faire encore une remarque. Comme le passage d'un âge de la vie à un autre ne se fait connaître que par la douleur ou le malaise, de même, dans la vie intellectuelle, le commencement d'un nouveau développement ne s'annonce ordinairement que par le déclin des forces passées et par la déviation des tendances anciennes. Mais plus la force vitale de la jeunesse est grande encore, plus la commotion maladive est violente, plus aussi la crise se décide promptement. Nous devons donc nous attendre à une crise décisive et courte entre la première et la seconde période, tandis que le passage de la seconde à la troisième période doit être plus long et moins violent, mais aussi plus près de la corruption : c'est en effet ce qui a eu lieu. La souffrance et l'altération des plus anciennes écoles de philosophie parmi les Grecs sont très-manifestes dans les efforts sophistiques, qui ont précédé immédiatement Socrate. Les Sophistes ne peuvent pas dissimuler leurs rapports avec les écoles philosophiques antérieures. Ils profitent en partie de leurs découvertes, mais en les faisant servir contre leurs auteurs, et dans le dessein peu dissimulé d'anéantir la philosophie *pour y substituer le talent de la parole*, afin de dominer les esprits. Socrate, l'adversaire décidé des Sophistes, représente la crise de cette

maladie. La troisième période se distingue enfin de la seconde d'une manière analogue. Mais le sophisme n'est pas aussi hardi, il ne veut pas anéantir la philosophie, mais seulement s'affranchir de toute opinion philosophique et mettre à profit les doctrines des écoles précédentes, qu'il n'adopte que pour la forme et afin de combattre ou d'affaiblir par leur apparente contradiction, dominés qu'ils sont cependant par un accord interne et profond, tous les résultats de la philosophie. Avec cette tendance, la philosophie n'est pas autre chose encore, qu'un instrument au service de l'ambitieux talent du rhéteur, auquel elle doit seulement servir d'ornement. Ainsi la dégénération même de la philosophie s'opère conformément à l'esprit grec : la philosophie, au lieu de servir à une science, doit servir à un art. Le caractère de cette seconde corruption s'annonce à la vérité par le langage usité dans toutes les écoles de philosophie, telles que les connurent les Romains, mais surtout dans la nouvelle académie, à laquelle Cicéron donna la préférence. On ne peut pas douter, à l'occasion de ces deux différences caractéristiques des trois périodes, que la première n'appartienne à la première période ; la seconde, au contraire, se mêle davantage à la méthode scientifique de la philosophie, en sorte qu'on peut douter quelquefois, si l'on ne doit pas lui attribuer certaines choses de la seconde et de la troisième période à la fois.

Du reste, je dois rappeler encore que mon but n'est point de distinguer ces trois périodes entre elles avec une précision chronologique rigoureuse : dans le développement intellectuel, il y a souvent fusion de degrés essentiellement différents en passant d'une période à une autre, et l'historien de la philosophie n'a plus rien à faire alors, que de saisir sous un seul point de vue ce qu'il y a d'uniforme et d'homogène.

13. Si maintenant nous cherchons le véritable point de séparation, auquel commence la divergence des sectes philosophiques, nous verrons que c'est toujours à la diversité des systèmes adoptés relativement à l'origine de toutes choses et aux principes des connaissances humaines. Ce point de vue nous met aussi à même de réduire les doctrines philosophiques en des groupes

généraux. C'est ainsi que par rapport à l'origine des choses, c'est-à-dire, sous le point de vue méthaphysique, on peut diviser les systèmes en monisme et en dualisme.

A. Monisme. Le monisme n'admet qu'un seul principe des choses. Il se subdivise en

a. Matérialisme, qui déduit toutes choses de la matière. Il est athée ou panthéiste selon qu'il nie l'existence de Dieu ou qu'il le confond avec la matière.

b. Idéalisme absolu, qui nie l'existence des êtres contingens et particuliers;

c. Idéalisme panthéiste, qui regarde la matière comme l'essence de Dieu et la spiritualise par consequent. A cette catégorie se rapporte aussi la théorie des émanations.

d. En théorie de la création. Dans cette théorie on admet un Dieu créateur, qui a fait toutes choses de rien par la force de sa toute puissante parole.

B. Dualisme, qui admet la coexistence éternelle de Dieu et de la matière, ou du principe du bien et du principe du mal.

Sous le rapport des principes des connaissances, les systèmes se divisent en sensualistes, idéalistes et en systèmes mixtes.

C. Sensualisme. — Les sensualistes regardent les sensations comme la seule source des connaissances.

D. Idéalisme. Les idéalistes n'admettent d'autre critérium de vérité que les idées.

E. Systèmes mixtes. Ces systèmes reconnaissent le témoignage des sens et l'autorité de la raison.

D'après leur méthode, les systèmes philosophiques peuvent être classés *a*. d'après leur point de départ : on distingue des systèmes 1° critiques, 2° dogmatiques et 3° ceux qui sont critiques et dogmatiques à la fois. *b*. Par rapport aux principes de construction qu'ils emploient, la synthèse ou bien l'analyse.

On peut encore, sous ce rapport, remarquer les systèmes organiques et les systèmes éclectiques.

Dans la morale, tous les systèmes, quelles que puissent être leurs différences, quant aux détails, rentrent au

fond dans l'une de ces trois catégories : morale du plaisir, morale de l'intérêt, morale du devoir.

§ 3.

De l'origine de la philosophie grecque.

SOMMAIRE.

1. Etat de la question. Deux hypothèses. *Première hypothèse :* la philosophie grecque est le produit exclusif de l'esprit grec. Trois choses à considérer sous ce rapport. A. *La religion.* 1. Son influence positive. Les mythes. — Témoignage de Platon, d'Aristote et de Théophraste. 2. Son influence négative.—Absurdité des mythes.— remarques des premiers philosophes à cet égard. 3. Les mystères. Leur origine. Leur objet. Personnages mystiques. — Ce que sont les mystères relativement à la philosophie. B. *La poésie.* 1. Traditions des Grecs à cet égard. Son influence sur la civilisation primitive des Grecs. 2. *Homère.* Il modifie la mythologie. — Ses héros. — Son influence étendue par les Rhapsodes. Ses idées sur les Dieux et le sort des âmes après cette vie. 3. *Hésiode.*— Recommandation de différentes vertus. — Ses idées sur les êtres supérieurs. — Sur le sort des âmes après la mort. 4. *La poésie gnomique.* Sentiment moral profond. Esprit de réflexion. 5. *Pindare.* Sa supériorité sur les autres lyriques. Sa manière de représenter les Dieux. — Comparé à Homère. C. *Les idées générales, dont les mœurs, les maximes politiques, et les sciences sont l'expression naturelle.* 1. Les institutions publiques, les Amphictions, les Jeux olympiques, les Oracles. 2. Les législations.— Lycurgue. 3. Solon. 4. Les sept Sages. Leur influence politique. — Leurs maximes. 5 Les sciences. — Écoles de médecine. — Hippocrate.— Histoire. les Logographes.— Cadmus . — Hécatée— Phéricyde — Hérodote. 6. Conclusion. D. *Seconde hypothèse — De l'influence que les peuples de l'Orient ont pu avoir sur l'origine et le développement de la philosophie grecque.* 1. La Grèce primitive a été peuplée et civilisée par l'Orient. Colonies. Leurs relations avec l'Orient. 2. Patrie des poètes-théologiens : Orphée. — Hésiode.—Phérécyde. — Epiménide. 3. Coïncidence du commencement de la philosophie grecque avec d'importants événements politiques en Orient. Conquêtes de Cyrus et de ses successeurs. Conséquences de ces faits. 4. Voyages des premiers philosophes Grecs en Orient. Thalès — Héraclite — Pythagore — Démocrite. 5. Remarque importante, 6. Coïncidence du début de la philosophie grecque avec un grand mouvement intellectuel en Orient. Confucius. — Buddha. — 7. Remarque importante. — 8. Comparaison des systèmes grecs avec les doctrines de l'Orient. — Les Pythagoriciens et les Chinois — Leur manière d'envisager les nombres et la musique est identique.—9. Héraclite —Son idée du peu de valeur de la vie humaine. — 10. Empédocle. — L'existence d'ici bas est une chute.— Rapport de ces idées avec celles de l'Orient. 11. Les Eléates. — La nature de leur système rappelle aussi l'Orient.—Remarques critiques.

1. La critique moderne s'est beaucoup occupée des origines de la civilisation et de la philosophie grecques. Celle-ci est-elle le produit exclusif de l'esprit grec, ou les penseurs primitifs de la Grèce ont-ils pris les premiers éléments de leurs systèmes dans les idées religieuses et philosophiques de l'Orient? Chacune de ces hypothèses a de nombreux défenseurs. Nous allons exposer sommairement les raisons sur lesquelles ils s'appuient pour soutenir leur opinion respective, en commençant par ceux qui se sont prononcés pour la première hypothèse: ils pensent que la philosophie a dû naître naturellement, en Grèce, de la religion, de la poésie et des idées populaires, telles qu'elles s'expriment dans les mœurs, les maximes politiques et les sciences.

A. *La Religion.* 1. L'influence de la religion sur le premier développement de la philosophie s'est manifestée sous un double rapport. D'abord la religion grecque contient des mythes d'une ressemblance frappante avec les doctrines philosophiques générales des Grecs. Ainsi un de ces mythes dit que Thétys et l'Océan sont la source des dieux et des hommes. Aristote lui-même trouva dans ce mythe une certaine analogie avec la doctrine d'Héraclite sur le flux continuel de toutes choses. Un autre mythe nous présente, comme principe de l'Univers, l'amour et le chaos. Il est probable que les doctrines postérieures, qui distinguaient deux principes, se sont primitivement rattachées à ce mythe. Aussi Platon, Aristote et Théophraste reconnaissent-ils, que les cosmogonies des anciens théologiens ont exercé une grande influence sur les premières spéculations des Grecs, sur la nature des choses; cela se remarque encore dans le caractère mythico-symbolique que la philosophie conserva jusqu'à Platon dans son langage, dans quelques définitions et dans la manière dont elle tâcha de profiter des mythes.

2. L'influence de la religion sur la philosophie, que nous venons de constater, est d'une nature positive, parce que cette religion lui a fourni un point de départ, qui a pu servir de fondement à une théorie philosophique sur l'origine du monde. Mais il en est une autre qui ne nous semble pas avoir agi avec moins de force sur le développement de la philosophie grecque.

La religion des Grecs contient une foule de mythes absurdes et contraires à la saine raison : n'est-il pas probable ou plutôt certain que ces imperfections ont dû contribuer efficacement à éveiller la réflexion philosophique? Pour nous convaincre de la vérité de ces assertions, tâchons de nous faire une idée juste de l'état de cette religion, à l'époque où la philosophie commença à naître et à se développer. Mais pour parvenir à ce résultat, il est indispensable de jeter d'abord un coup-d'œil sur la marche de la mythologie grecque. Cette mythologie présente dans la plus haute antiquité un caractère asiatique, c'est-à-dire, on y aperçoit des formes bizarres et exagérées. On en trouve encore des traces dans Homère et dans Hésiode. Mais le génie grec était éminemment plastique, il aimait l'art au dessus de toutes choses. C'est pourquoi il donna plus tard des formes plus sereines aux mythes; les dieux furent en quelque sorte humanisés. De ces transformations de la mythologie primitive devaient naître des combinaisons choquantes, très-propres à provoquer la critique des esprits sérieux et réfléchis. Héraclite, Anaxagore et Xénophane en donnèrent déjà des exemples. Parménide et Empédocle, peu satisfaits de la mythologie vulgaire, s'en créèrent une nouvelle. Les Pythagoriciens seuls la respectèrent, mais en l'interprétant d'une manière symbolique et conforme à l'ensemble de leur doctrine.

3. Il nous reste encore à examiner une partie de la religion des Grecs ; ce sont les mystères. Les doctrines secrètes de l'antiquité grecque ne nous sont que très-peu connues. Homère ne les cite pas ; Hésiode n'en parle qu'en passant. C'est ce qui nous permet de conclure qu'elles n'existaient pas alors, ou du moins qu'elles n'exerçaient aucune influence sur la vie publique et religieuse des Grecs. Mais quelle peut donc avoir été l'origine des mystères ?

Ils nous semblent être l'œuvre de la maturité de l'esprit grec, car lorsque la religion publique eut perdu sa signification primitive et profonde, par les altérations successives qu'elle avait éprouvées, et qu'elle fut devenue absurde sous plusieurs rapports, l'esprit réfléchi des Grecs dut chercher ailleurs les moyens de satisfaire les besoins les plus intimes de l'âme. C'est

alors que semblent avoir été instituées les purifications, les oblations et les traditions mystiques. Ces traditions étaient rendues sensibles par des récits, des tableaux, des préceptes, qui donnèrent peut-être naissance à la poésie mythique d'Orphée, de Linus et de Musée. A côté de ces chantres sacrés se présentent plus tard des personnages historiques tels que Thaletas, Epiménide, Onomacrite, les Pythagoriciens et Empédocle. Nous serions donc portés à regarder les mystères comme une transition à la philosophie, et à admettre qu'ils contribuèrent à lui donner une direction morale. Car les doctrines secrètes avaient, selon Platon, une tendance morale; il parle de la vie orphique comme d'une ascèse qui opère des guérisons corporelles, comme d'une source d'inspirations qui élèvent l'âme. Dans ces mêmes doctrines on parlait de la vie future, des peines qui menacent le méchant et des récompenses qui doivent faire le bonheur de l'homme juste.

B. La poésie. 1. Les traditions des Grecs sur l'Olympe, l'Hélicon et le Pinde nous font voir, qu'ils étaient très-persuadés de la grande influence que la poésie avait exercée sur le développement de leur naissante civilisation. Ils font même intervenir dans cette œuvre importante le dieu des vers lui-même : Apollon instruit en personne les mortels aux bords du Pénée. Orphée et Linus enchantèrent même les bêtes féroces par l'harmonie de leurs chants. Amphion bâtit la ville de Thèbes au son de sa lyre. Ces poètes étaient regardés par les Grecs comme des prophètes; ce sont eux qui ont contribué le plus efficacement à l'abolition des sacrifices humains, à l'extinction des haines héréditaires et à l'établissement des fêtes nationales; c'est encore à eux que la langue doit ses premiers développements et sa richesse.

2. Après ces poètes parut Homère, qui porta la poésie grecque au plus haut degré de perfection. Il épura le goût de sa nation en changeant les formes bizarres de la mythologie en formes gracieuses. L'homme fut son héros : qui ne se rappelle ici les admirables portraits que ce chantre immortel nous a tracés d'Hector, d'Andromaque, de Priam, de Patrocle, d'Achille, d'Ajax et de tant d'autres héros? L'influence des poèmes

homériques sur la civilisation grecque fut durable par l'entremise des Rhapsodes qui firent connaître à toute la Grèce les vertus sociales, les maximes de morale et les exemples des vertus qu'il chante. Mais Homère est aussi le créateur d'une nouvelle mythologie; il divinise les principaux phénomènes de la nature; il développe l'idée du Destin, auquel les dieux eux-mêmes sont soumis. Ces dieux ne sont que des hommes divinisés. Mais ils sont cependant immortels, invisibles et ils savent tout. Ils se nourrissent de nectar et d'ambroisie, leur félicité surpasse toute idée humaine. C'est d'eux que vient aux hommes la gloire ou l'infamie, la sagesse ou la folie, la prospérité ou l'infortune. Enfin tout ce qui est bon, beau et grand, est d'origine divine. Les dieux punissent les mauvaises actions et récompensent les bonnes. L'homme doit donc tâcher de se conformer à leur volonté. Malheur à celui qui ose agir contre leurs ordres (α'εικητι θεων). Homère semble déjà sentir, la nécessité de l'unité de Dieu; il parle d'un θεος; d'un δαιμων; il dit expressément ou plutôt Jupiter dit dans une assemblée des dieux, qu'un seul doit être maître et que la multitude des maîtres ne vaut rien. Homère nous représente les âmes après la mort comme des ombres privées de sentiment et de conscience, errant dans le sombre Hadès. Il parle de peines et de récompenses futures. Les poèmes d'Homère contiennent donc quelques idées qui ont pu éveiller l'esprit philosophique des Grecs.

8. Après Homère, Hésiode fut un des poètes dont l'action sur la civilisation et par conséquent aussi sur le développement des premiers germes de la philosophie grecque fut des plus heureuses. Il recommande la pratique des vertus avec chaleur et flétrit le vice et la tyrannie qui sans doute commençait à s'élever de son temps. La justice est le plus précieux don que Jupiter ait fait aux hommes; la postérité de l'homme juste fleurira toujours, tandis que celle de l'homme parjure sera exterminée et anéantie. Ce poète vante les avantages de l'hospitalité, de la piété, de l'amour filial et les douces jouissances de la paix. La division des êtres supérieurs en dieux, démons, génies et héros, que nous trouvons chez Hésiode, nous

prouve qu'à son époque on sentait déjà mieux le besoin de déterminer avec plus de précision l'idée de la puissance et de la grandeur divines.

Les idées d'Hésiode sur le sort des âmes après la mort sont aussi plus déterminées et plus morales que celles d'Homère. Les héros qui sont morts au siége de Thèbes demeurent dans les îles des Bienheureux, exempts de peines et de soucis.

4. Un sentiment moral plus profond anime la poésie gnomique; elle a une tendance toute pratique (1). Les poètes gnomiques recommandent dans de courtes sentences l'amour de la sagesse, de la justice et de la modération, et les opposent constamment à la violence et aux autres passions. Ils montrent la nécessité de l'obligation morale et inculquent avec énergie le devoir de la sincérité et de la véracité. Il règne en général dans cette poésie un esprit de réflexion très-favorable au développement de la pensée philosophique. Mais tandis que les philosophes commençaient à s'occuper de questions abstraites et sans aucun intérêt pour la vie active, ces poètes préparaient la voie à Socrate, et enseignaient dans leurs poèmes, cette philosophie si sévère et si aimable à la fois, cette véritable sagesse pratique, qui fait le principal mérite des leçons inestimables du plus sage et du plus vertueux des Hellènes.

5. Disons encore quelques mots sur Pindare, pour nous représenter encore mieux l'état moral des Grecs vers le temps où leur philosophie commença à se développer. La poésie lyrique fut portée par le chantre de Thèbes à sa plus haute perfection. La beauté de la pensée y est égalée par la beauté de l'expression. Pindare regarde encore, il est vrai, les dieux comme étant de même nature que les hommes ; mais en même temps il fait ressortir, de la manière la plus précise, la supériorité des dieux sur les hommes et la dépendance où ceux-ci sont des premiers. C'est ainsi qu'il s'écrie : Nous, les enfants du jour, que sommes-nous, que ne sommes-nous pas? Les hommes

(1) Les principaux de ces poètes sont Solon, Simonide, Théognis et Phocyllide.

ne sont que le songe d'une ombre; mais là où pénètre un rayon divin, brille un jour radieux et l'homme jouit des plaisirs d'une vie délicieuse.

Selon Pindare notre âme est d'origine divine et survivra au corps; elle est imparfaite, et son activité est renfermée dans des bornes étroites, tandis que la divinité est libre de toute imperfection et sa puissance ne connaît pas d'entraves. Il faut bien se garder de lui attribuer des défauts ou des vices. La divinité est sainte, elle sait tout et c'est une folie de vouloir se soustraire à ses regards. Elle n'est plus soumise au destin, comme chez Homère; c'est une providence qui détermine et dirige toutes choses d'après l'idée éternelle du juste. Le sort des hommes est entre ses mains; elle récompense leurs vertus, punit leurs vices et son courroux ne peut être apaisé par des prières et des sacrifices. La piété et la résignation dans la volonté divine sont fortement recommandées dans les vers de Pindare. Enfin nous pouvons dire en général que ce grand poète exhorte constamment à la pratique des vertus.

Les remarques que nous venons de faire sur Pindare nous prouvent que la civilisation morale des Grecs était parvenue à un haut point de développement vers l'époque où il vécut, c'est-à-dire vers 560 avant J.-C.

C. *Des idées dont les mœurs, les maximes politiques et les sciences sont l'expression naturelle.*

1. Nous ne ferons ici mention, qu'en passant, de l'institution des Amphictions, des jeux olympiques et des oracles des Grecs. Nous dirons seulement quelques mots de leurs législations, qui semblent avoir résumé en elles les résultats de ces divers moyens de culture intellectuelle et morale.

2. L'œuvre de la civilisation, si heureusement commencée par les chantres de l'Hellade, manquait d'un fondement solide; les rapports mutuels des hommes n'étaient point invariablement fixés. Des législateurs parurent enfin pour donner une base stable à l'édifice social de la Grèce. Un des plus célèbres parmi eux est sans contredit Lycurgue de Lacédémone, qui donna

des lois à la race dorienne, la plus difficile à policer de toutes les races helléniques ; et cependant ce législateur parvint à la doter d'institutions si solides, qu'elles durèrent plusieurs siècles et contribuèrent à développer en elles de grandes vertus.

3. Deux siècles plus tard, Solon donna des lois à la race ionienne, c'est-à-dire aux Athéniens, les principaux représentants de cette race dans la Grècé proprement dite, qui devaient donner à la civilisation grecque tous les développements dont elle semble avoir été susceptible.

4. Vers la même époque parurent dans plusieurs villes de l'Asie-Mineure et de la Grèce ces hommes célèbres connus dans l'histoire sous le nom des Sept Sages de la Grèce, semblables au sage Pithée et au prudent Nestor, dont Homère a tant vanté l'influence sur l'esprit des guerriers réunis devant Troie. Ayant vécu longtemps au milieu des hommes, et pris une part très-active dans les affaires publiques les plus importantes, ils s'étaient fait une philosophie toute pratique, qu'ils renfermaient dans des sentences brèves et pleines de sens. C'étaient la plupart des maximes politiques et des règles de morale et de prudence. Le recueil que nous possédons aujourd'hui de ces sentences, est peu authentique, de sorte que ces sages appartiennent au domaine de la tradition ; cependant on ne peut douter que le fond en soit réellement antique, et ce fond est encore une preuve que l'esprit de réflexion avait commencé à pénétrer dans toute la vie des Grecs.

Les anciens ne sont pas d'accord sur le nom des sept sages. Thalès, Sélon, Pittacus et Bias sont reconnus comme tels par tous les auteurs. On leur ajoute Périandre, Cléobule, Cholon, Anacharsis, etc.

5. Vers cette même époque, on fit aussi les premiers essais d'histoire naturelle. On trouve alors des écoles de médecine(1).

---

(1) Vers le temps d'Hippocrate, contemporain de Démocrite et de Socrate, deux méthodes se partageaient déjà la médecine, qui, comme la philosophie, était sortie des temples. A Gnide, on reconnaissait un très-grand nombre de maladies, on les multipliait à peu près selon les symptômes.

Peu après Thalès on voit naître l'histoire : Cadmus, Phérécyde et Hécatée firent les premières compositions historiques, qui par leur caractère mythique se rapprochaient beaucoup des anciennes théogonies. Aussi Aristote les a-t-il regardés comme formant le passage de la poésie mythique à la philosophie. Ces logographes rattachaient à l'histoire de l'origine des dieux celle des héros, des hommes et des premiers états. On trouve encore des traces de cette méthode dans Hérodote (1), le père de la véritable histoire. Ils exposaient leurs idées sous des formes mythiques. Selon Aristote, Phérécyde faisait sortir toutes choses du *mieux*, puisque selon lui Jupiter avait existé avant toutes choses.

A Cos, on voulait plus particulièrement les réduire à de grandes classes, en observant la marche du mal et celle de la nature qui guérit. C'est de Cos, c'est de la famille même des Asclépiades que sortit Hippocrate. Il a donné dans toutes les branches des sciences médicales le premier exemple, et l'un des exemples les plus admirables, de la manière de procéder dans les sciences. Il est celui de tous les anciens qui a le mieux connu, le mieux développé, le mieux appliqué les méthodes expérimentales; qui a jeté un regard plus philosophique sur la nature ; toutes les sciences naturelles ressentirent l'influence de son génie. Aristote, dans son livre des météores et dans quelques autres, a beaucoup emprunté de lui. A ses propres observations il avait joint toutes celles que lui offraient les riches dépôts conservés dans le temple d'Esculape ; il les avait coordonnées et comparées entre elles ; loin de se renfermer dans un stérile empirisme, il avait constamment combattu ces procédés aveugles qui appliquent les exemples sans savoir les interroger par l'induction ; il faisait consister la recherche du vrai dans l'art d'associer la raison à l'expérience.

(1) Hérodote suit souvent les pas de ces logographes. Mais quelle supériorité pour le reste ! Qui a jamais pu lire cet auteur admirable, sans avoir été frappé par la ressemblance entre sa philosophie et celle qui domine dans les poèmes d'Homère et d'Hésiode, dans les gnômes de Solon, dans les tragédies de Sophocle? Quel sentiment religieux, quelle conviction de l'inconstance des choses humaines, quelles leçons de modestie, d'indulgence, d'humilité dans le bonheur, de courage et de résignation dans l'adversité, quelles exhortations à la concorde, et surtout quelles recommandations à l'amour de la patrie et de la liberté ne trouve-t-on pas dans ces précieuses muses d'Hérodote !

6. La revue rapide, que nous venons de faire des éléments de la civilisation grecque, prouve, à notre avis, assez clairement, qu'ils ont suffi pour éveiller l'esprit philosophique des Grecs, et que chez un peuple doué d'un génie aussi supérieur pour la spéculation, la philosophie a pu naître à l'époque dont nous venons de parler.

Exposons maintenant la seconde hypothèse.

5. *De l'influence que les peuples de l'Orient ont pu avoir sur l'origine et le développement de la philosophie grecque.*

1. Il ne manque pas d'écrivains qui soutiennent que les philosophes grecs ont fait des emprunts aux nations de l'Orient. D'abord les premiers éléments de population et de civilisation de la Grèce sont venus des contrées orientales ; les recherches les plus récentes sur la langue et l'écriture alphabétique des Grecs mettent ce fait hors de tout doute. Ce n'est pas, il est vrai, une preuve de l'origine orientale de la philosophie grecque ; car les éléments de la civilisation orientale, transportés en Grèce, ont pu être tellement modifiés et changés par le génie si fécond et si original des Grecs, que la couleur orientale en a été comme effacée et que la philosophie doit être considérée comme le fruit exclusif de la pensée grecque. Mais à cette hypothèse on ne peut pas seulement opposer une autre hypothèse, mais même des faits très-vraisemblables, des faits qui peuvent atteindre la certitude historique. D'abord, on ne peut douter que les colonies, venues d'Orient en Grèce, n'aient continué à être en relation avec leur ancienne patrie, et à maintenir des communications assidues entre elle et leur nouveau séjour. Ceci est d'autant plus vraisemblable, que réciproquement des colonies, sorties de la Grèce, étaient allées s'établir dans diverses contrées de l'Orient. L'histoire atteste la réalité de ce fait. Sous ce rapport, les colonies formées dans les îles de la Mer Egée, sur les côtes de l'Asie-Mineure, de la Thrace et de la Mer Noire, offrent le plus d'intérêt et d'importance pour la question dont il s'agit ici. Tous ces faits se passèrent très-longtemps avant la

naissance de la philosophie parmi les Grecs; mais par là même, l'influence continuelle que la culture orientale a pu exercer pendant plusieurs siècles sur l'esprit des Grecs, a dû s'y enraciner plus profondément et s'exprimer plus tard dans la philosophie grecque.

2. Ajoutez à cela que l'origine des hommes qui, selon Aristote, ont formé le passage de la poésie mythique et religieuse à la spéculation philosophique, semble confirmer l'opinion qui admet l'existence des communications intellectuelles actives entre l'Orient et la Grèce : ainsi, Orphée est originaire de Thrace, Hésiode de Cyme, ville d'Eolide en Asie-Mineure, Phérécyde de l'île de Syros, Épiménide de l'île de Crète.

3. Mais une circonstance encore mieux attestée par l'histoire, c'est que précisément nous voyons les premières lueurs de la pensée philosophique poindre parmi les portions des nations helléniques les plus voisines de l'Orient, et qui se trouvaient avec lui dans des rapports politiques très-intimes, dans des communications fréquentes de tout genre. Ensuite, les premiers commencements de la philosophie grecque coïncident précisément avec l'époque, où Cyrus fonda la grande monarchie persane. La première période de cette science (depuis Thalès jusqu'à Socrate) comprend cet intervalle de l'histoire politique, où ce prince fit la conquête de Babylone, soumit le roi de Lydie et les colonies grecques de l'Asie-Mineure, où Cambyse subjugua l'Égypte, Darius Hystaspe pénétra dans l'Inde, occupa la Thrace et la Macédoine et fit une invasion dans la Grèce, que Xerxès renouvela plus tard, et dont Alexandre-le-Grand vengea sa patrie. Si on considère ces circonstances géographiques et historiques, on ne peut s'empêcher de se demander, si elles n'ont pas eu pour suite des communications intellectuelles et scientifiques suivies entre les Grecs et les Orientaux. Dans ce cas, il est clair que les premiers ont dû recevoir aussi bien que donner, aussi bien apprendre qu'enseigner, car la civilisation de l'Orient avait un caractère tout-à-fait distinct de celle des Grecs, et devança celle-ci sous plusieurs rapports. Qu'on veuille bien se le rappeler, chez l'homme isolé comme chez des peuples entiers, le temps

du premier développement spontané et libre des facultés supérieures de l'âme coïncide avec un désir très-vif d'apprendre, avec une réceptivité très-grande, et remarquons aussi que le désir d'apprendre et le désir de se communiquer se trouvaient parmi les traits caractéristiques les plus prononcés du génie grec. On ne se tromperait donc pas en croyant que des communications personnelles et immédiates du genre de celles que nous devons admettre entre les Grecs et les Orientaux de ce temps, ont dû agir avec plus de force et de succès sur les esprits qu'on ne le peut faire aujourd'hui par des compositions littéraires et philosophiques.

4. Ajoutons à ces faits généraux les renseignements que la tradition nous a conservés sur les voyages faits dans diverses contrées de l'Orient par la plupart des philosophes de ces temps reculés.

Thalès, d'origine phénicienne, alla en Crète, en Egypte et probablement aussi en Perse. On rapporte que Héraclite avait été invité à la cour du roi Darius pour lui enseigner la sagesse de la Grèce. Pythagore, dit-on, visita, outre les contrées déjà mentionnées, l'Arabie, la Palestine, l'Inde et Babylone. Le caractère hiératique de son institut rappelle évidemment les castes sacerdotales de la vieille Egypte.

Démocrite aussi fit des voyages dans différentes contrées de l'Orient. Dans un passage que Clément d'Alexandrie nous a conservé, il se vante d'avoir vu plus de pays qu'aucun de ses contemporains.

5. Supposez qu'il y ait beaucoup d'exagération, des fables même, dans ces renseignements, ils ne peuvent être entièrement faux et controuvés; ils doivent reposer sur une base historique incontestable, à cause de la perpétuité des traditions; ils trouvent aussi un excellent point d'appui dans ce fait déjà mentionné, que les plus anciens philosophes de la Grèce sont sortis des colonies et des contrées voisines de l'Orient.

6. A ces données spéciales et incontestables, on peut ajouter un fait très-remarquable : c'est que l'époque du commencement de la philosophie grecque coïncide avec un grand mouvement intellectuel en Orient, ou n'en fut précédé

qu'à un petit intervalle. Ce mouvement eut pour auteurs Confucius en Chine et Buddha dans l'Inde. La doctrine de ce dernier s'étendit sur une grande partie de l'Asie et pénétra même en Perse, où déjà antérieurement Zoroastre avait opéré une réforme politico-religieuse. Se tromperait-on en admettant que ce mouvement de la pensée orientale se fit ressentir même chez les Grecs, qui alors se trouvaient certainement dans des relations très-étroites avec les Perses?

7. Dans tous les cas, supposé qu'aucun échange d'idée n'eût eu lieu entre ces peuples, la coïncidence de ces mouvements si extraordinaires dans la vie intellectuelle de l'humanité, opérés dans des contrées si éloignées les unes des autres, devrait attirer l'attention des esprits réfléchis. Il y a là, dans des faits isolés, une unité de desseins si marquée, que l'idée d'une intervention providentielle doit naturellement se présenter à tous ceux qui voient dans les événements historiques autre chose que le flux incessant d'une aveugle fatalité.

8. Si de ces considérations générales nous passons aux systèmes philosophiques, nous découvrirons, en comparant les doctrines grecques avec les doctrines orientales, des traits d'affinité qui ne manqueront pas d'attirer l'attention des esprits observateurs.

Comparons d'abord la doctrine des Pythagoriciens avec celle des Chinois sur la musique et les nombres.

Les sages de la Chine, aussi bien que les sages de Crotone, accordent une très-haute valeur à la musique considérée comme moyen de culture morale pour l'homme et pour le citoyen. Elle peut dompter et exciter les passions, purifier et corrompre les affections du cœur, et en général réformer les esprits et les mœurs : elle doit inspirer au cœur de la jeunesse la douceur et la bonté, sans pourtant nuire à sa droiture. Aussi ce fut toujours un des premiers soins des princes, que de conserver à la musique sa noble pureté et sa sublime simplicité. Comme chez les Pythagoriciens, la musique repose chez les Chinois sur la théorie des nombres, et c'est ici que les ressemblances de leurs doctrines deviennent encore plus frappantes. Les Chinois divisent les nombres en pairs et en impairs ; ceux-ci

sont les nombres parfaits et célestes, tandis que ceux-là sont les nombres terrestres et imparfaits. Les nombres sont les représentants des éléments célestes et des éléments terrestres. De leur réunion plus ou moins parfaite, dépend aussi la perfection plus ou moins grande des choses ; car tout dans la nature résulte de la combinaison des nombres et des lignes. Comme l'accord du ciel et de la terre unit, décompose, forme, augmente et achève toutes choses, de même on peut, par la combinaison des nombres impairs et pairs, représentants des éléments célestes et des éléments terrestres, unir ou décomposer toutes choses et en déterminer la grandeur et la perfection. 1, 2, 3, 4, c'est la tétrade sacrée et le nombre 10 est le nombre par excellence. Considérant ainsi la valeur des nombres et leurs rapports avec la musique, les Chinois sont naturellement portés à penser que cette musique reçoit ses lois du ciel, ou qu'elle est l'expression et l'écho de l'accord du ciel et de la terre ; qu'elle montre au sage la loi fondamentale de l'univers ; qu'elle met l'homme en rapport avec le monde des esprits et détermine l'ordre de toutes choses.

9. Si ensuite on considère le côté religieux et moral de la doctrine pythagoricienne, et qu'en même temps on fixe son attention sur le système d'Héraclite et plus encore sur celui d'Empédocle, on se sent malgré soi, et, pour ainsi dire, irrésistiblement porté à les regarder comme ayant de l'affinité avec les doctrines indienne et persane. Quant aux Pythagoriciens, on peut surtout citer ici leurs idées sur la préexistence des âmes, sur leur sortie du sein de l'unité, et sur leur union avec le corps, considérée comme la suite d'une chute ; sur les moyens de se réunir à Dieu, de lui devenir semblable, moyens qui consistent selon eux à se purifier des influences de la sensibilité et à se conformer aux ordres de la raison dans les pensées et les actions. — Pour Héraclite, nous nous contenterons de mentionner sa manière d'envisager la vie de ce monde. Cette vie est pour lui le tombeau de la véritable vie, de la vie divine : dans notre mort, dit-il, se trouve la vie et dans notre vie la mort. Les hommes sont des divinités mortelles et les Dieux des hommes immortels ; nous vivons de la mort des Dieux et nous mourons pour leur vie.

10. Dans la philosophie d'Empédocle on rencontre également cette idée remarquable, que la malheureuse condition de cette vie est une suite de notre éloignement de la divinité. Cette condition ne peut être changée que par notre retour à l'unité divine. Il déplore aussi amèrement le néant de cette existence terrestre et veut s'en dégager au moyen de cérémonies et des pratiques religieuses. Qui ne se rappelle ici involontairement les idées de l'Orient?

11. Le caractère de la philosophie des Eléates doit aussi nous étonner par son apparition au début de la pensée philosophique. Un tel idéalisme est, au contraire, très-conforme à l'esprit de la religion et de la philosophie de l'Inde. La manière, dont les philosophes d'Elée conçoivent Dieu et le rapport du fini avec l'infini, nous fournit la même remarque. Ces phénomènes sont d'autant plus frappants, que les théories grecques, qui nous rappellent l'Orient, sont les plus profondes de ces temps primitifs.

Toutefois, il faut avouer qu'on ne peut établir sur des faits historiquement démontrés la liaison remarquée entre tel et tel point de doctrine des penseurs grecs et des sages de l'Orient. Peut-être, des recherches historiques plus approfondies sur les origines des nations et de leurs traditions primitives jetteront-elles une lumière plus vive sur cette importante question.

MANUEL

de l'Histoire de la Philosophie ancienne.

LIVRE PREMIER.

Iere Période.

CHAPITRE I.

Caractère général de cette période.

Sommaire.

1. Explication de l'origine et de la nature des choses. Tentatives isolées et incomplètes. — 2. Ecole Ionienne. 3. Ecole Pythagoricienne. 4. Ecole d'Elée. 5. Sophistes. 6. Influence des races ioniennes et doriennes. — Concentration des écoles à Athènes.

1. Les écoles qui se développentdans cette période ont cela de commun, que, suivant la voie de l'analogie, elles s'efforcent d'indiquer la nature et de remonter à l'origine des choses et qu'ainsi elles n'embrassent qu'un côté de la science. Nous y remarquons donc plusieurs directions particulières, qui nous semblent devoir être attribuées à la marche naturelle de l'esprit humain dans ses premiers développements, ainsi qu'aux différences d'origine et de position de leurs auteurs. Ces directions sont au nombre de quatre et représentées par les écoles d'Ionie, des Pythagoriciens, d'Élée et des Sophistes.

2. La philosophie ionienne s'occupe, suivant la méthode des physiciens, de la manière dont les phénomènes se passent, des forces ou des éléments qui les produisent, et ne s'applique à la morale qu'accessoirement et d'une manière superficielle.

3. La philosophie pythagoricienne ou dorienne s'occupe des principes internes du développement cosmique et recherche par la méthode rationnelle, le pourquoi plutôt que le comment des phénomènes. Elle n'examine donc pas les phénomènes physiques, qui remplissent l'univers, sous le point de vue matériel; elle se donne pour problème la recherche des lois et de l'harmonie dans les principes du monde, suivant une détermination morale du bien et du mal.

4. L'école éléatique envisage son objet sous le point de vue

objectif, puisqu'elle donne pour fondement à sa philosophie l'idée de l'existence absolue dans le sens purement logique, qui indique l'objet de la pensée en général. Cette marche est naturelle, car la spéculation philosophique devait d'abord s'occuper des phénomèmes sensibles dans leur opposition, tels qu'ils se manifestent dans la vie intérieure et extérieure, avant que l'on pût s'élever au général, qui domine l'opposition. La dialectique des Eléates est donc toute négative.

5. Dans tous ces développements de la philosophie, la considération de l'objectif est prédominante. On n'y trouve que très-peu d'observations fort décousues sur la connaissance et la pensée philosophique. Les Sophistes s'appliquèrent spécialement à cette partie de la philosophie; mais comme ils ne s'occupaient que du point de vue objectif de la pensée, leur tendance, qui ne considérait la science que comme œuvre d'art, et non par rapport à la connaissance de l'objectif, devait non seulement être partielle, mais encore destructive de la philosophie; car toute pensée qui n'a pas pour but avoué la connaissance est absolument nulle pour la philosophie. C'est ce caractère de la pensée sophistique qui constitue la décadence des écoles précédentes, décadence que nous avons signalée comme la fin de la première période.

6. Une remarque essentielle à faire encore, c'est que le premier développement de la philosophie fut opéré par la race ionienne, dont la civilisation se révéla dans des ouvrages d'une grande perfection. Elle produisit d'abord le poème épique, et donna ensuite naissance à l'histoire. Ces deux circonstances témoignent d'une faculté prédominante pour l'observation des faits et pour l'intelligence des phénomèmes, qualités dont l'école ionienne fournit de nombreuses preuves. Mobiles de leur nature, les Ioniens préféraient les formes changeantes de la démocratie. Aussi dans la philosophie, leur principe, quoique un au fond, est-il présenté sous les faces les plus diverses. La race dorienne, au contraire, au milieu de laquelle se développa la philosophie pythagoricienne, avait un caractère plus stable et vivait davantage d'une vie intérieure. Aussi voyons-nous fleurir chez elle la poésie lyrique, qui a pour principe la force expansive de l'âme, les formes de gouvernement aristocratiques, dont un des traits les plus saillants est l'immobilité, un culte plus grave, qui s'adressait plus spécia-

lement au Dieu de la lumière, et une musique dont le mode correspondait à la gravité de ce culte. La philosophie pythagoricienne reproduit clairement les tendances que nous venons d'indiquer.

7. Une seconde circonstance à remarquer, c'est que le mouvement philosophique commença principalement aux deux extrémités du monde grec, en Ionie et dans la Grande-Grèce, et se concentra finalement à Athènes. En effet, nous voyons successivement paraître dans cette capitale de la Grèce Parménide et Zénon, Anaxagore et Démocrite, Protagoras et Gorgias.

Ce sont des circonstances qu'on ne doit pas perdre de vue si l'on veut se faire une idée juste du caractère, du mouvement et des tendances de la pensée philosophique pendant cette période.

CHAPITRE II.

École ionienne.

SOMMAIRE.

1. Cette école se divise en deux sectes : les physiciens dynamistes et les physiciens mécanistes. Principes de cette division.

1. Nous divisons cette école en deux séries, dont la première comprendra les physiciens dynamistes, la seconde les physiciens mécanistes. Expliquons ce qu'il faut entendre par ces termes. L'explication dynamique de la nature part de l'idée d'une force vivante qui varie dans les propriétés et les formes de ses développements ; tout ce qui arrive dans la nature paraît donc explicable, suivant cette hypothèse, par un changement de force.

2. L'explication mécanique de la nature n'admet aucune naissance proprement dite, aucun changement de propriétés ni de formes dans la nature ; la physique mécanique prétend tout expliquer par le changement des rapports extérieurs dans l'espace. Elle suppose par conséquent la matière permanente et changeant de lieu par un mouvement qui survient en elle naturellement ou qui lui est imprimé du dehors. Toute naissance n'est donc, dans cette hypothèse, qu'une nouvelle com-

binaison des parties de la matière, douée primitivement de propriétés ou de formes différentes. Or, ces deux explications de la nature sont diamétralement opposées ; on ne peut donc se dispenser d'établir deux séries de philosophes dans l'école ionienne. En outre la chronologie s'oppose à ce qu'on admette la division ordinaire de cette école.

PREMIÈRE SÉRIE.

Thalès. — Anaximène. — Diogène d'Apollonie. — Héraclite.

Thalès.

SOMMAIRE.

1. Vie de Thalès. — Son caractère politique. 2 L'eau principe de toutes choses. — Sa nature. — 3. Idée du monde.

1. Thalès naquit vers 640 avant J.-C., à Milet, ville alors des plus importantes des colonies ioniennes dans l'Asie mineure; il était issu d'une famille distinguée venue de Phénicie. Il vivait au temps où sa patrie était le plus florissante, lorsque, libre encore du joug des Lydiens et des Perses, elle faisait un commerce continental et maritime considérable. On raconte beaucoup de choses, et de ses voyages et de ses actes politiques. On dit qu'il donna aux Ioniens opprimés, mais non encore subjugués, le salutaire conseil de faire de Téos, point central de l'Ionie, le chef-lieu de l'Etat. Il est vraisemblable que Thalès ne mit pas ses opinions philosophiques par écrit, mais qu'il les exposa oralement, car aucun ancien ne fait mention de ses ouvrages. Cependant Diogène Laërce parle de 200 vers de Thalès et cite quelques-unes de ses sentences. Il mourut 548 ans avant J.-C.

2. Thalès ne reconnaissait qu'un seul principe qui eût servi à former l'univers, l'eau. Sa doctrine se rattache donc à la tradition. Mais il l'a fondée en outre sur des preuves en disant que tout s'alimentait par l'humide ; que le chaud même en provenait et s'en entretenait, et que la semence de toutes choses était humide; mais que l'eau est l'origine de la nature

humide ; et que , comme tout en provient et s'en nourrit, elle est le principe primitif de toutes choses. Pour confirmer son opinion , il ajoutait encore que la terre flotte sur l'eau.

3. Thalès semble avoir regardé le monde comme un être vivant ; car il voyait la vie dans l'apparence de la mort et disait en général, que le monde est animé et rempli de démons ou de génies. Ces idées sont très-anciennes, d'après le témoignage d'Aristote.

Anaximène.

SOMMAIRE.

1. Anaximène doit être placé après Thalès. — Sa vie. — Ses écrits. — 2. L'air principe de toutes choses. — Sa nature. — Preuves. — 3. Progrès.

1. Ordinairement on fait succéder Anaximandre à Thalès ; mais le caractère interne de leurs opinions et le témoignage d'Aristote, qui place bien Anaximène à côté de Thalès mais jamais Anaximandre , s'y opposent entièrement. En effet , il existe une grande ressemblance entre les doctrines de Thalès et celles d'Anaximène. Anaximène était né à Milet ; sa vie est inconnue ; seulement on sait qu'il écrivit, dans le dialecte ionien , d'un style simple et concis. Théophraste composa un livre sur ses opinions.

2. Anaximène admettait, comme principe de toutes choses, l'air infini , dont il disait, qu'il environne le monde et supporte la terre comme une feuille qui est plate , absolument comme Thalès enseignait que la terre flottait sur l'eau. Tout sort de cet air et tout y retourne. Comme notre âme, qui n'est que de l'air, nous domine, ainsi le souffle et l'air entourent et dominent le monde.

Anaximène tirait ses preuves des phénomènes de la vie, qui ne s'entretient qu'au moyen de l'inspiration et de l'expiration de l'air.

3. Il conçoit donc le monde par analogie avec un principe de vie développé et individuel ; ce qui est un progrès philosophique réel. Il opposait son principe primitif aux choses formées par lui. Ce principe produit les êtres par sa condensation et sa dilatation.

Diogène d'Apollonie.

SOMMAIRE.

1. Vie de Diogène d'Apollonie. — Ses voyages. — Son livre sur la nature. — Sa polémique contre d'autres systèmes. — Début de son écrit. — Identité de sa doctrine avec celle d'Anaximène. — 2. Le principe doit être un. — Preuves. — 3. L'air est principe. — Nature du principe et du monde. — Preuves. —L'air est doué de raison. — Progrès.—4. Formes de l'air.— Différences des êtres. — 5. Explication de la pensée.— 6. Remarque.

1. Diogène d'Apollonie en Crète, aussi appelé le physicien, était contemporain d'Anaxagore. On rapporte, qu'il fit des voyages et qu'il vint aussi à Athènes, où il éprouva des persécutions, comme plus tard Anaxagore et Socrate. Simplicius vit encore son livre sur la nature et nous en a conservé, avec d'autres auteurs, divers fragments. Son style était simple et noble. Sa polémique contre les opinions des autres philosophes témoigne déjà du progrès de la philosophie, et le commencement de son écrit, où il disait qu'il faut prendre pour point de départ de ses recherches un principe généralement admis et l'énoncer d'une manière simple et convenable, prouve qu'il connaissait les principales qualités d'une composition scientifique. L'accord, qui existe entre les doctrines d'Anaximène et de Diogène, ne nous permet pas de douter, que celui-ci n'ait connu celle d'Anaximène.

2. Diogène admet que tout provient d'un principe unique, afin de donner par là, comme il le dit lui-même, un fondement incontestable à sa doctrine. Sa preuve, c'est qu'il doit exister un ensemble universel d'action et passion entre les choses, pour qu'elles puissent se développer. Or tout passe d'une forme à une autre dans un temps différent et revient de nouveau à la forme primitive.

3. Le monde est pour Diogène un être animé, dont la vie réside dans l'âme ; car l'âme est le principe de la vie en général. Or l'âme est, pour Diogène comme pour Anaximène, l'air. L'air est donc le principe de toutes choses. Il tire ses preuves de l'état des êtres vivants, de la nature de la semence animale, du sang, du sommeil et de la mort. Son opinion le conduit même à admettre que le siége de l'âme est dans le

cœur, puisque c'est dans le cœur que le sang se forme par l'introduction rapide de l'air. Il déterminait ultérieurement la nature de l'air en disant, qu'il est éternel, impérissable, pouvant tout, doué de science et de raison ; car le monde est plein d'ordre et d'harmonie. La pensée philosophique fait donc ici un progrès marquant ; mais ce qui étonne, c'est que Diogène n'a pas distingué le principe rationnel de la matière.

4. L'air prend les formes les plus opposées ; mais ce n'est pas l'air qui nous entoure, c'est un air chaud. Par ses différents degrés de dilatation et de condensation, il produit le monde entier et les différences physiques et morales les plus tranchées des êtres : sa chaleur diffère pour tous les animaux.

5. L'explication que Diogène donne de l'origine de la pensée n'est pas moins grossière ; mais on y remarque une tentative de démontrer la réalité de notre connaissance touchant le monde extérieur. La concentration de l'air dans le cœur produit la conscience et la pensée.

6. Diogène apparaît comme le dernier philosophe qui ait suivi la direction dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent ; et sa doctrine en présente le développement le plus complet.

Héraclite.

SOMMAIRE.

1. Vie d'Héraclite. – Son ouvrage. — Obscurité de son style. — Jugement de Socrate.—2. Héraclite comparé aux précédents.—Son principe est le feu.— Nature du feu. —Symboles.— Désir du feu.—Mot hardi.—3. Métamorphoses du feu. — Voie descendante et voie ascendante. — Harmonie et combat.— Destin.— 4. Satiété du feu.— Ses périodes.— 5. Théorie de la connaissance, déduite de la nature de l'âme. — 6. Mépris des phénomènes particuliers.— Morale d'Héraclite. — 7. Une âme sèche est la meilleure. — 8. Caractère et origine de ce système.—9. Comparaison entre Héraclite et les précédents.

1. Héraclite d'Ephèse, qui se distingue à plusieurs égards des philosophes précédents, appartient cependant aux dynamistes. Il fleurit environ 500 ans avant J.-C. et atteignit un âge assez avancé. Il était issu d'une famille noble ; cependant il s'éloigna des affaires publiques, par haine pour la conduite insensée de ses concitoyens ; ce qui lui attira leur mépris. Néanmoins sa renommée se répandit au loin. Il composa un ouvrage cé-

lèbre dans l'antiquité, sur le contenu duquel les anciens ne sont pas d'accord ; il le déposa dans le temple de Diane à Ephèse. Un assez grand nombre de fragments, mais tous fort courts, en sont parvenus jusqu'à nous. Ils nous confirment ce que disent les anciens de l'obscurité de ce livre, qui valut à Héraclite le titre de Ténébreux (σκοτεινος) ; car ils consistent laplupart en sentences courtes, substantielles et énigmatiques, où le caractère de l'ancienne prose est reconnaissable. Cette obscurité n'était pas préméditée, comme le pensait Cicéron et d'autres auteurs subséquents ; elle tenait au caractère, à la profondeur d'Héraclite et à la nature de la première prose philosophique, qui dût être d'une construction grossière, lâche et décousue ; et comme elle se formait de la poésie et qu'elle manquait de souplesse dialectique, elle dut aussi rechercher les expressions figurées et mythiques. Socrate disait que ce qu'il avait compris du livre d'Héraclite était excellent, et qu'il croyait qu'il en était de même de ce qu'il n'avait pas compris; mais que, pour être bien entendu, ce livre demandait un nageur délien, c'est-à-dire un esprit habile.

2. La doctrine d'Héraclite ressemble à celle des philosophes précédents, en ce qu'il conçoit le principe physique de tous les phénomènes comme leur unité éternellement vivante ou comme une force vivante, qu'il appelle feu, fluide plus chaud que l'air ambiant ; ce feu, principe de toutes choses, est doué de raison et d'intelligence. Mais ici commence la divergence de ces doctrines ; car la vie du feu est selon Héraclite la seule chose constante et permanente dans le monde ; tout le reste change toujours, est dans un flux perpétuel. Pour Héraclite, comme disaient les anciens, tout est et n'est pas, puisqu'en effet tout apparaît, mais disparaît aussitôt : tout, pour lui, est en mouvement ; point de repos, ni d'état de tranquillité. C'est ce qu'il exprimait à sa manière figurée, lorsqu'il disait : « On ne peut pas entrer une seconde fois dans le même fleuve, car c'est une autre eau qui vient à nous ; elle se dissipe et s'amasse de nouveau ; elle recherche et abandonne, elle s'approche et s'éloigne. Et ailleurs : « Nous descendons et nous ne descendons pas ce fleuve, nous y sommes et n'y sommes pas. » C'est sans doute cette manière d'envisager son principe, qui engagea Héraclite à prendre pour son symbole le feu, à cause de sa grande mobilité. Ce feu est animé d'un désir (χρησμοσυνη),

en vertu duquel il prend une forme déterminée d'existence, sans cependant vouloir la garder constamment. C'est ce qu'il disait avec cette expression hardie : « Jupiter s'amuse, lorsqu'il forme le monde. »

3. Quoique Héraclite ait dû considérer le monde comme étant formé par les métamorphoses du feu, les anciens ne sont pas d'accord sur la nature de ces métamorphoses. Mais une explication qui semble être mise par lui au-dessus de toutes les autres, c'est qu'il présente toutes les espèces de transformations comme une voie ascendante ou descendante que doivent parcourir les phénomènes pour éprouver un changement dans leur nature. Car la voie ascendante est pour lui la transformation en feu, tandis que la voie descendante est la transformation en éléments d'autre espèce. Les degrés de transformation sont au nombre de trois; car Héraclite dit que les transformations du feu ont d'abord lieu en eau, de l'eau en terre, puis en météore et en air tout à la fois. C'est pourquoi il appelait la mer, en tant que milieu par lequel passent toutes les transformations, le germe de la formation du monde. Selon Héraclite les phénomènes sont donc dus aux forces et aux directions opposées du mouvement de l'être vivant, et produisent ainsi l'harmonie la plus ravissante. C'est encore par rapport à cela qu'il disait que le combat des forces opposées entre elles est le père de toutes choses. Ce combat se fait d'après une loi qu'il appelle destin (εἱμαρμενη). Ainsi il disait du soleil, qu'il ne prendra point une marche rétrograde, parce qu'autrement les furies, ministres de la justice, le découvriraient.

4. Tout développement cosmique n'est, selon Héraclite, que passager. Car de même que le désir du feu est la cause première du monde, de même sa satiété (κορός) en amènera la fin. Alors tout redeviendra feu ; mais ce retour n'est que momentané, puisque le flux des choses est éternel ; ce retour n'est qu'un point de transition à un nouveau monde et constitue les périodes des différents développements de l'être primitif.

5. Conformément au principe général de sa doctrine, Héraclite dit que l'homme ne connaît la vérité qu'en se conformant à la raison générale ; car, dit-il, le connaître est commun à tous, et ceux qui veulent raisonner sensément, doivent

s'attacher à ce qui constitue le domaine rationnel de tout le monde, comme à la loi de la cité et même plus fermement encore. L'âme de l'homme n'est, pour Héraclite, qu'une étincelle détachée du feu universel ; elle ne peut donc subsister que par un feu qui l'alimente sans cesse. Mais quoique la raison soit commune, la multitude vit comme si elle était douée d'une connaissance propre. L'homme ne connaît donc que par sa participation à la vérité du feu éternel. C'est sous ce rapport qu'Héraclite disait : « Qui pourrait jamais oublier le feu qui ne passe point ? »

6. Héraclite s'est peu occupé des phénomènes particuliers de la nature. Il voulait retrouver la vie divine partout ; car il disait : « Entre, car les dieux sont également ici. » Cette vie lui semblait surtout consister dans la raison et par suite aussi dans les phénomènes de la moralité. Or, dans la noble vie publique des Grecs, les devoirs civils étaient les plus importants. C'est pourquoi Héracliteattachait la plus haute importance à la politique. « Le peuple, disait-il, doit combattre pour la loi comme pour ses foyers. Cette loi s'appuie sur la loi suprême; car toutes les lois humaines sont nourries de la seule loi divine; celle-ci peut tout ce qu'elle veut; elle satisfait à tout et surmonte tous les obstacles. Il conseillait la subordination de l'individu à l'ordre général ; alors on obtiendra le vrai contentement, qui est aussi le souverain bien.

7. Comme le physique et le moral sont intimement liés dans l'homme, Héraclite regardait l'âme sèche comme la plus excellente et les contrées sèches comme meilleures que les pays humides. C'est pourquoi la Grèce était pour lui la vraie patrie de l'homme.

8. Il règne dans la philosophie panthéistique du sage d'Ephèse une certaine inspiration religieuse, quelque chose d'oriental ; aussi a-t-on prétendu, qu'il en avait puisé les principes dans l'Orient. Mais la grande précision qui règne dans les développements de cette doctrine, l'amour de la patrie qu'elle respire, le point de vue politique qu'elle présente, le caractère du panthéisme héraclitéen et une foule d'autres raisons doivent nous faire regarder cette opinion comme erronée et inadmissible. Quelques-uns de ses disciples (car il y eut des Héraclitéens) embrassèrent les idées orientales et donnèrent tout à l'inspiration et à l'intuition interne. Mais

d'autres moins exagérés, tels que Cratyle, le maître de Platon, restèrent plus fidèles aux opinions de leur chef.

9. Si nous comparons la doctrine d'Héraclite avec celles des philosophes précédents, nous remarquerons que ceux-ci partaient de la vie individuelle pour arriver au principe général, tandis qu'Héraclite admet directement une force générale et absolue et anéantit toute existence individuelle.

DEUXIÈME SÉRIE.

Physiciens mécanistes.

Anaximandre. — Anaxagore. — Archelaus. — Empédocle. — Les Atomistes : Leucippe et Démocrite.

Anaximandre.

SOMMAIRE.

1. Coexistence de cette série avec la précédente. — 2. Vie et écrit d'Anaximandre. — 3. L'infini son principe. — Nature de l'infini. — 4. Pourquoi il est infini. — Ses attributs. — 5. Comparaison d'Anaximandre avec les précédents. — Point de vue mécanique visible dans la formation du monde et des êtres vivants. — 6. Fin des choses. — 7. Le chaos. — 8. Ce système source de deux autres systèmes.

1. La série des philosophes que nous allons maintenant étudier se déroula parallèlement à celle dont nous venons de nous occuper. On ne doit point s'étonner de la coexistence de ces deux séries à l'origine de la philosophie grecque ; elles ont pu se développer simultanément en vertu d'un besoin de la civilisation grecque, considérée dans ses rapports avec la tradition primitive des Hellènes sur la nature du chaos. Les traces de ce développement simultané et de réaction sont, il est vrai, très-obscures ; mais elles existent : c'est ce que nous verrons par quelques points du système d'Anaxagore.

2. Anaximandre naquit à Milet, un peu plus tard que Thalès, dont on dit qu'il fut le disciple ou l'ami. On raconte plusieurs choses de sa vie politique, et son nom est si célèbre dans l'antiquité, qu'on lui attribue un grand nombre d'actions sur-

prenantes et de découvertes importantes. Il déposa ses opinions et ses connaissances dans un petit écrit, qui passe avec raison pour le premier ouvrage philosophique composé en prose grecque.

3. Anaximandre passe pour s'être servi le premier du mot ἀρχή pour désigner le principe des choses. On convient aussi qu'il l'appelait l'infini (τὸ ἄπειρον). Il paraît qu'il entendait par l'infini le mélange des différentes espèces des parties constitutives, dont les choses particulières ont dû se former par voie de séparation. Le poète Ausonne le caractérise assez bien dans ces vers :

Principiis propriis semper res quasque creari,
Singula qui quosdam fontes decrevit habere
Æternum irriguos et rerum semine plenos.

4. Le principe des choses doit être infini, selon Anaximandre, parce que les développements du monde sont infinis. Cet infini est la force motrice éternelle de l'univers ; il est immortel et impérissable ; c'est la force qui crée éternellement.

5. Jusqu'ici la doctrine d'Anaximandre ne diffère donc pas de celle des physiciens dynamistes ; mais ici aussi commence leur différence. Car l'être primitif d'Anaximandre ne change point dans ses propriétés, ne se transforme pas ; les qualités sensibles des choses préexistent dans le sein de l'infini ; les éléments dont elles se composent n'ont besoin que d'être séparés, pour que ces choses apparaissent comme des phénomènes isolés dans la nature. Le point de vue mécanique de la nature est donc ici manifeste. Il se montre aussi très-clairement dans ses idées sur la formation du monde ; car c'est le mouvement éternel qui sépare les contraires et qui dispose les éléments chauds à la circonférence et les éléments froids au centre. Ce même point de vue s'aperçoit encore mieux dans sa théorie sur la production des êtres vivants. Selon lui la terre était d'abord dans un état de boue ; ayant été mise en fermentation par l'action du soleil, elle dégagea des bulles humides, d'où naquirent les animaux : le soleil les en fit éclore et les revêtit d'une enveloppe épineuse.

6. Mais comme l'infini est, suivant Anaximandre, le principe de toute naissance, il est aussi le principe de toute mort. « Car ce qui fait, dit-il, que les choses naissent fait aussi » qu'elles passent suivant leur destinée ; car elles subissent la » peine et le châtiment dus à l'injustice suivant l'ordre du » temps. »

7. Il existe une certaine ressemblance entre le chaos des anciens théologiens et la doctrine d'Anaximandre.

8. Elle contient aussi le germe de deux autres systèmes : car, ou l'on pouvait faire disparaître l'unité du tout, et par conséquent l'ensemble qui en résultait entre les parties; ou bien, tout en conservant l'unité du tout et l'harmonie de toutes les parties de la nature, on pouvait enlever au tout la force motrice en la faisant dériver d'un autre principe. La première méthode a été suivie par les Atomistes, la seconde par Anaxagore.

Anaxagore.

SOMMAIRE.

1. Vie d'Anaxagore. Son amour pour l'étude. Son voyage à Athènes. Ses disciples. Son procès. Son livre sur la nature.— 2. Le principe de la physique mécanique est proclamé. — 3. Idée de la masse des éléments. — 4. Intervention de l'Esprit. Nature de l'Esprit. Sa puissance et son activité. Observation critique. — 5. Formation du monde. Séparation des éléments ou homéomories. Point de départ de la théorie.— 6. Elle réagit sur l'idée de l'esprit, considéré dans ses rapports avec les êtres organisés.— 7. Développement tardif de ces êtres. Périodes du monde. Les grands phénomènes. Idée plus digne de l'Esprit. — 8. Théorie de la connaissance. La raison et les sens. — 9. La connaissance est très-limitée.— Progrès dans la méthode.

1. Anaxagore naquit à Clazomène d'une famille riche et distinguée ; il renonça aux avantages de sa position, et négligea même le soin de sa propre fortune par amour pour l'étude, convaincu qu'il était, dit-on, que la véritable fin de la vie est la contemplation de l'ordre merveilleux de la nature. On rapporte qu'il fit de longs voyages et qu'il vint aussi à Athènes. C'est là qu'il trouva en Périclès un disciple et un

ami qui sut, par son influence, le soustraire à de l'arrêt de mort que les Athéniens avaient prononcé contre lui. Euripide, Archélaüs, Socrate, Empédocle, Thucydide passent aussi pour avoir été ses disciples. Il paraît certain, qu'il enseigna à Athènes, et qu'il eut un grand nombre d'auditeurs. On le compte parmi les philosophes anciens les plus célèbres et on l'appelle le plus grand des physiciens (φυσικώτατος). On lui donne aussi le nom de Νοῦς, à cause de sa doctrine. On cite des exemples de sa connaissance de la nature. Accablé par le besoin et l'âge, il voulut mettre fin à ses jours; mais Périclès l'en détourna. Les Athéniens l'ayant condamné pour crime d'athéisme, il fut jeté en prison et dut se sauver à Lampsaque, où il mourut à un âge très-avancé. Sa mémoire était célébrée à Lampsaque par des fêtes. Son livre sur la nature, dont Simplicius nous a conservé plusieurs fragments, était très-renommé et très-connu dans l'antiquité.

2. Anaxagore proclama nettement le principe de la physique mécanique, puisqu'il disait : « Les Grecs ont tort de penser que » quelque chose naisse et que quelque chose périsse ; car rien » ne naît ni ne périt: seulement, ce qui est, se mêle ou se sépare, » se confond ou se distingue, et le naître et le périr pourraient » s'appeler, avec raison, composition ou mélange, et décompo» sition ou démélange. Le nombre des choses n'augmente » ni ne diminue jamais.» Anaxagore admettait un mélange primitif de toutes choses : « Toutes les choses étaient ensemble, in» finies, en nombre et en petitesse ; car la petitesse était aussi » infinie, et, comme tout était mêlé, rien n'était connaissable, » à cause de cette petitesse. Avant que la séparation eût lieu, » comme tout était ensemble, aucune propriété ne pouvait se » remarquer, à cause du mélange de toutes choses, de l'hu» mide et du sec, du chaud et du froid, du clair et de l'obs» cur, et d'une grande quantité de terre qui était mêlée à tout » cela, et d'une multitude d'éléments et de germes qui ne res» semblaient en rien les uns aux autres. »

3. Anaxagore considérait la masse des éléments comme confondus dans une unité, et en donnait pour preuve la plénitude de l'espace. C'est sous ce rapport qu'il soutenait, que

tout est dans tout, et qu'aucune chose ne ressemble cependant à une autre.

4. Cette masse ou l'infini étant en soi et n'étant environné d'aucune autre chose, il reste où il se trouve. Pour qu'il y ait composition ou décomposition des éléments, il faut donc admettre une cause motrice ; mais cette cause ne peut être ni le hasard ni le destin ; car le hasard n'est qu'une cause inconnue à l'esprit de l'homme, et le destin n'est qu'un mot vide de sens. Et comme l'ordre le plus beau règne dans toutes les parties de l'univers, une cause intelligente a dû y intervenir. C'est ainsi qu'Anaxagore établit sa célèbre doctrine de l'esprit et fit faire à la spéculation un progrès très-important, en s'élevant au-dessus des philosophes antérieurs, qui avaient confondus l'intelligence avec la matière. Dès lors le mouvement philosophique dut se diriger vers la recherche de l'opposition du spirituel et du corporel. Déjà Anaxagore avança cette recherche, car, comme il le dit lui-même ; « l'esprit est » infini et domine tout d'une puissance qui lui est propre ; il » n'est mêlé à aucune chose, mais il est seulement par lui- » même. Car s'il n'était pas par lui-même, et qu'il fut mêlé à » quelque autre chose, il serait une partie de toutes choses, ne » fût-il mêlé qu'à une seule. Dans tout se trouve en effet une » partie de tout, comme je l'ai déjà dit. Or un état de mélange » empêcherait qu'il eût sur aucune chose une puissance égale » à celle qu'il aurait, s'il n'existait que par lui-même. » Quoique l'esprit soit, d'après ce passage, vraiment quelque chose d'inconditionnel, sa puissance est cependant limitée par la nature des choses, dont il ne peut changer les qualités ; son activité se borne à coordonner des éléments de différentes espèces par le mouvement (διακοσμεῖν κοσμεῖν,) et comme ce mouvement se propage par le choc des éléments, tout le reste semble avoir plus de part à l'arrangement des choses que l'esprit lui-même. Car Anaxagore dit lui-même à ce sujet : » Lorsque l'esprit eut commencé un mouvement, il isola tout » de ce qui était mu, et ce qu'il mit en mouvement il le sé- » para ; mais la circulation des choses mues et isolées les sé- » para encore bien davantage. » Aussi trouve-t-on que ses ex-

plications physiques n'accordent absolument aucune influence à l'esprit. Les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres d'une manière fort arbitraire. C'est ce qui a été la cause de plusieurs objections déjà élevées parmi les anciens contre le système d'Anaxagore.

5. La formation du monde, qui est un, commença d'abord par la séparation des grandes masses opposées. Car Anaxagore pose d'abord en fait que le lourd, l'humide, le froid et l'obscur convergèrent alors où est la terre, et qu'au contraire le léger, le sec et le chaud se séparèrent en s'élevant vers la région supérieure de l'éther, et que ce fut là la première et la plus simple séparation des opposés observables, mais qu'il en résulta d'autres séparations plus composées, telle que notre terre. Ainsi, dans l'éther, qui a reçu un mouvement circulaire très-rapide, se forment des concrétions pierreuses, qui, embrâsées par l'éther, sont converties en astres. L'action du soleil opéra aussi d'une manière mécanique la séparation des éléments opposés dans la région inférieure. Cependant la séparation des choses n'est jamais pure; aussi Anaxagore n'en indiquait-il le caractère que d'après la prépondérance des parties constitutives pures. Ainsi l'or paraît tel, parce que les homéoméries d'or prédominent dans sa composition. Une détermination plus précise à cet égard n'était pas possible, puisqu'Anaxagore avait établi *comme principe*, *que tout est dans tout*. Mais toute sa théorie sur les parties constitutives élémentaires semble avoir eu son point central ou de départ dans la contemplation de l'organisme (c'est ce que prouvent les homéoméries animales primitives de sang, de chair, de moelle, d'os qu'il cite), et n'avoir pas eu non plus d'autre objet que d'expliquer la nature organique par des *principes mécaniques*. C'est ce qu'on remarque particulièrement par le principe que nous venons de citer tantôt. Car, pour ce qui concerne la nourriture des animaux, il semble qu'elle développe et fait croître toutes les parties de l'organisme animal, et par conséquent toutes ces parties aussi devaient être contenues dans la nourriture.

6. Cette doctrine exerça une fâcheuse influence sur l'idée

de l'esprit : car, en général, il était impossible qu'il n'eût pas des idées indignes de la force de l'esprit, puisqu'il considérait comment l'esprit, qui est pour lui partout identique; paraît entravé par les corps dans les phénomènes finis des êtres animés. La chose devait d'autant plus lui apparaître ainsi, qu'il avait étendu plus loin l'action de l'esprit, la trouvant non-seulement dans les hommes, mais encore dans les animaux et dans les plantes; car les plantes sont des êtres vivants enracinés dans la terre, doués de désirs, de plaisirs et de peines, et même d'intelligence et de connaissance.

7. Mais quoique cette manière de penser d'Anaxagore fût très-favorable à l'explication de l'organisme et surtout de l'organisme animal, il ne faisait éclore des éléments tout ce qui a vie que d'une manière lente et progressive, en passant par les différents degrés de la formation du monde. Avec ce développement tardif de la vie animale il fait coïncider les révolutions générales du monde. Le pôle du ciel traversa d'abord le centre de la terre; mais les animaux étant sortis de son sein, elle s'inclina vers le sud; les étoiles furent placées en rapport avec elle et elle offrit alors une partie habitable et une autre qui ne pouvait être habitée. Ces grands phénomènes de la nature ramènent Anaxagore à des considérations qui relèvent l'action de l'esprit par l'immensité de la sphère qu'il assigne à cette action.

8. Il est nécessaire de dire encore ici quelques mots sur sa doctrine touchant la connaissance de l'homme. Cette doctrine est intimement liée avec la manière dont Anaxagore envisage la nature. Le principe de son mode d'explication mécanique, qu'aucune partie constitutive du monde ne peut naître, doit être considérée comme un pur résultat d'une sage réflexion, en sorte que, pour lui, les premières parties constitutives de toutes les choses sensiblement visibles étaient quelque chose qui ne peut être connu par les sens, mais seulement par la raison. On a donc dit avec justesse, qu'Anaxagore reconnaissait la raison pour l'organe de la vérité. Les sens, au contraire, lui semblent sujets à l'erreur; car, dit-il, si nous supposons deux liquides de couleurs différentes, l'un noir et l'autre blanc, et que nous

versions goutte à goutte l'un dans l'autre, la vue ne pourra distinguer l'altération insensible des couleurs, quoiqu'elle ait lieu dans la nature. D'ailleurs tout est dans tout, et les sens n'en aperçoivent rien. De-là cette sentence d'Anaxagore, que les choses sont pour chacun ce qu'elles lui paraissent être.

9. Si nous réfléchissons donc sur le caractère général de la doctrine d'Anaxagore, nous verrons facilement, que la somme des connaissances qu'il croyait avoir acquises dut lui paraître petite. En effet, tandis que, selon lui, l'esprit voit le mélange infini des choses, qu'il connaît le passé, le présent et le futur, l'homme ne possède qu'une connaissance très-bornée; il ne sait rien de bien déterminé sur les éléments, leurs propriétés, leur composition et leur décomposition, ni sur l'ordre et la succession des mouvements du monde. C'est pourquoi il put bien lui échapper cette plainte: Rien ne peut être connu, rien ne peut être appris, rien ne peut être certain; le sens est étroit, l'esprit faible, la vie courte.

10. Si enfin nous comparons la méthode d'investigation d'Anaxagore avec celle des philosophes précédents, nous ne pouvons nous empêcher d'y reconnaître un progrès sensible dans l'art dialectique et une grande supériorité sur les faibles essais de ses devanciers.

Archélaüs le physicien.

SOMMAIRE.

1. Vie d'Archélaüs, disciple d'Anaxagore. 2. Il altère la doctrine sur l'esprit. 3. Sa physique, formation des êtres organisés, reproduite par des savants modernes. 4. Son principe de morale. 5. Influence de l'école ionienne sur les sophistes. 6. Accord de la doctrine des mécanistes avec les phénomènes.

1. Archélaüs de Milet ou d'Athènes, surnommé le physicien, disciple d'Anaxagore, passe pour avoir enseigné la philosophie d'abord à Lampsaque, ensuite à Athènes, où Socrate, selon la tradition, fréquenta ses leçons. Sa vie et sa doctrine sont très-peu connues. Cette dernière ressemble pour le fond à la doctrine d'Anaxagore; c'est peut-être la raison pour laquelle ni Platon ni Aristote n'en font aucune mention.

2. Nous trouvons cependant, qu'il ne semble pas avoir maintenu la doctrine de son maître touchant l'opposition de l'esprit et de la matière.

3. Mais sa doctrine physique ressemble d'une manière frappante à celles d'Anaximandre et d'Anaxagore, puisqu'il enseigne, que dans le commencement l'action du feu fit sortir de la fange primitive la terre et tout ce qui a vie ; que les animaux se nourrirent d'abord de cette fange et vécurent peu ; ce ne fut que plus tard qu'ils purent se reproduire entre eux. L'homme fut séparé du reste des animaux et se créa peu à peu des institutions sociales. Chose étonnante, cette absurde doctrine a été reproduite par des savants modernes et notamment par Mallet, dans son Telliamed.

4. Archélaüs est le premier philosophe de l'école d'Ionie qui ait parlé de morale ; il établit comme principe que le juste et l'injuste ne dérivent point de la nature, mais de la loi et de la convention.

5. Après Archélaüs, on ne trouve presque plus de traces des travaux de l'école d'Anaxagore. Mais la philosophie ionienne exerça une influence immédiate sur les Sophistes.

6. La doctrine mécanique de la nature que nous trouvons dans les opinions d'Anaximandre et d'Archélaüs s'accorde assez bien avec l'observation du changement des phénomènes par le changement des combinaisons chimiques et mécaniques, et s'applique mieux sous ce rapport à l'expérience que la doctrine dynamique. Elle porte mieux à l'observation des qualités sensibles des choses. Elle conduisit aussi à la distinction de l'esprit et de la matière, ce qui constitua, comme nous l'avons déjà observé, un progrès très-important pour la spéculation philosophique.

Empédocle.

Sommaire.

1. Pourquoi il faut placer Empédocle dans cette série. — 2. Sa vie. Ses maîtres, son caractère sacerdotal. Ses voyages. Son poëme. — 3. Le Sphérus son principe. Nature du Sphérus. Rapport avec les Eléates. — 4. Formation du

monde. Intervention de la discorde et de l'amour. Point de vue mécanique. — 5. Manière dont les deux principes agissent. — 6. La vie du monde. Les quatre éléments. Le feu.—7. Leur mélange. Formation progressive des êtres. —8. Distribution inégale des éléments; elle conduit Empédocle à une vue morale du monde. Les purifications. — 9. Théorie de la connaissance. Les sens. La raison. — 10. Caractère mystique du système.

1. Aristote réunit fréquemment Empédocle et Anaxagore par rapport à leurs doctrines, parce qu'ils font dériver la formation du monde, non des transformations d'un principe unique, mais de la séparation et de la réunion d'une pluralité préexistante d'éléments primitifs, et qu'ils admettent tous deux un principe actif ou une force distincte de la matière. Nous croyons donc devoir nous éloigner ici de la classification de Ritter et ranger Empédocle, non parmi les Eléates, mais dans la série des physiciens mécanistes, sans nier pourtant, qu'il y ait aussi des rapports entre sa doctrine et celle des philosophes de l'école d'Elée.

2. Empédocle naquit à Agrigente en Sicile, ville rivale de Syracuse et colonie dorienne. Il florissait vers l'époque de la plus grande prospérité de sa ville natale. La famille dont il était issu y semble avoir été une des plus considérées et des plus opulentes. Quelques anciens le font passer pour disciple de Pythagore, d'autres pour disciple de Parménide. On rapporte aussi qu'il avait suivi les leçons d'Anaxagore, mais Aristote dit expressément, qu'Anaxagore était antérieur à Empédocle pour le temps ; mais postérieur à lui par ses ouvrages. Empédocle était considéré par l'antiquité comme un homme prodigieux et s'attribuait lui-même des connaissances surhumaines. Il passe à ses propres yeux pour un Dieu immortel, qui est partout honoré des hommes et des femmes, s'annonçant déjà par ses vêtements comme un prêtre et un ami des dieux. Il donnait comme preuve de cette dignité sa puissance surhumaine. Sa vie fut conforme à sa doctrine et à l'opinion qu'il avait de lui-même. Il ne voulut acquérir aucune influence politique dans sa patrie, quoiqu'il en eût les moyens : il refusa même la souveraineté d'Agrigente qui lui fut offerte par ses concitoyens. Il fit aussi des voyages, notamment en Italie et à Athènes. On raconte beaucoup de choses étranges sur sa mort;

mais il est vraisemblable que, banni de sa patrie, il se refugia dans le Péloponèse où il trouva la mort. Il composa un poème sur la nature ; on cite aussi de lui un écrit sous le titre d'*Expiations* (καθαρμοι), qui n'est qu'une partie de son ouvrage sur la nature. L'énergie de sa poésie est vantée par les anciens. Mais Aristote blâme Empédocle de ce qu'il n'appuie ses opinions d'aucune raison.

3. Nous avons dit plus haut qu'Empédocle se rapprochait des Eléates par sa doctrine. En effet, il pensait avec eux, que tout ce qui est vrai est un ; que le monde aussi est un et semblable à une sphère. Empédocle l'appelle aussi sphérus. Ce sphérus, qui est son Dieu, est rond, satisfait de son repos qu'il aime, reste immobile au sein puissant de l'harmonie. C'est une unité parfaite, l'ouvrage de l'amour qui le dirige et qui s'identifie avec lui. L'amour est au centre du monde d'où il régit tout. Mais nul mortel n'a vu le lien de toutes choses par l'amour. Rien d'humain ne lui convient, il est sans membres ; c'est un esprit saint, ineffable, dont la nature est nécessaire ; il pénètre et enveloppe l'univers de sa pensée rapide. Il n'est connu, dans son unité absolue, que par lui-même. L'homme doit aussi faire des efforts pour parvenir à la connaissance de cet être divin ; mais cette connaissance ne sera jamais parfaite.

4. Dans le sein de cette unité, les éléments menaient une vie parfaite et heureuse ; il n'y avait point de bruit, point de guerre, point de sacrifices sanglants. Mais cette unité devait disparaître. C'était un nécessité, une sentence des dieux éternels, que le mal et le meurtre imprimassent une souillure aux membres unis d'un démon et cela pour toujours; que, pendant 30000 ans, il errât séparé des bienheureux ; tel précisément je suis maintenant : un exilé de la vérité, obéissant à la discorde en fureur. » On voit en cela comment la force de la haine destructive est conçue par Empédocle dans les choses mêmes, ainsi que l'amour. Mais on voit aussi par là que sa physique est une physique mécanique; car, en entrant dans la destruction des choses naturelles, il distingue la force mouvante de la masse mue. La haine détache du sphérus éternel une masse de matières destinées à la formation du monde, malgré les ef-

forts opposés de l'amour qui tâche de les tenir réunies. La lutte de la haine et de l'amour est donc la cause de la production et de la conservation du monde. La fin du monde ne pourra arriver que lorsque l'amour prédominera et ramènera les matières détachées du sein du bienheureux sphérus.

5. Suivant Empédocle, deux forces sont donc actives dans la formation de l'univers. Ces forces unissent et séparent ; la haine décompose le mélange primitif des éléments et mêle chaque sorte d'élément avec l'élément semblable ; tandis que l'amour agit dans les contraires.

6. La vie du monde ne consiste que dans le mélange des éléments qui sont au nombre de quatre, le feu, l'eau, la terre et l'éther. La profondeur de celui-ci est immense, car c'est là que tout a été, que tout est et que tout sera. Empédocle appelle aussi ces éléments dieux. Le feu, qu'il oppose souvent aux autres parties élémentaires, semble pour lui être le principe animant, vital.

7. Les premières choses formées furent les mélanges de ces éléments, le soleil, l'air, la mer et la terre, dont Empédocle faisait naître les êtres organisés, suivant le système bien connu de la physique mécanique. Dans la formation de ces êtres, il admettait un progrès du moins parfait vers le plus parfait. D'abord se présentèrent des formes enveloppées sans ensemble gracieux, qui donnèrent naissance à des productions monstrueuses ; puis vinrent les plantes ; ensuite les animaux et en dernier lieu les hommes.

8. Les éléments sont inégalement distribués dans ces êtres. Mais cette distribution est comme une transition à la vie heureuse dans le sphérus, puisque, pour Empédocle, la nature des plantes et des animaux est parente de celle de l'homme, et que les sages sont destinés à la vie divine. De cet état de choses il déduit une vue morale du monde. La vie de ce monde est malheureuse à cause d'une ancienne transgression, qui doit être expiée, pour que l'âme puisse de nouveau se réunir au principe divin. Il n'y a que troubles et vicissitudes dans cette vie, parce que tout passe d'une condition à une autre. C'est ce passage qu'il déplore comme une conséquence de la haine.

Pour s'en délivrer, il faut se purifier de la haine, s'abstenir de toute action impure et s'abandonner entièrement à l'amour vivifiant.

9. Comme il n'y a pas de repos d'esprit dans ce monde, de même nous ne pouvons espérer aucune sûreté de pensée, tant que nous nous abandonnons à la vie des sens, et que nous ne cherchons pas la vérité dans les profondeurs de notre cœur. La connaissance dans ce monde dépend du mouvement des molécules élémentaires et par conséquent de la haine. Or nous connaissons le semblable par le semblable ; toute connaissance dérive donc de nos sens, qui sont composés des mêmes éléments que les objets de la connaissance. Ce qui fait assez voir que cette connaissance revient partout à la perception sensible. Cette perception s'opère par les effluves des objets extérieurs qui entrent dans les pores de nos organes. D'après Empédocle, on en acquiert conscience par la confluence du sang dans le cœur.

Cependant la connaissance obtenue par le moyen des sens ne donne que l'opinion. Il faut donc se soustraire à leur empire par des purifications, par un saint enthousiasme, et se fier à la raison.

10. Empédocle est donc, comme nous le voyons encore ici, conduit à une contemplation mystique du monde. Mais si la piété sacerdotale, qui dominait dans Empédocle, le porta à la contemplation morale, ce fut dans un cercle d'idées fort étroit et d'une manière très-imparfaite. Nous ne voyons recommandée dans sa morale que l'abstention du mal envers les êtres vivants, les pratiques religieuses, et la purification de l'âme de toute haine, par conséquent une morale négative.

Les Atomistes.

SOMMAIRE.

1. Pourquoi il faut ranger les Atomistes parmi les physiciens mécanistes. — 2. Leur biographie.—*Leucippe* peu connu.— 3. *Démocrite*. Ses voyages. Ses écrits.—3. Importance des idées mathématiques pour les Atomistes. Déduction de leur théorie des atomes.—5. Nombre et nature des Atomes—6. Nécessité. et essence du mouvement. Sa cause. Ses différentes espèces. Le hasard. —

7. Formation du monde. — 8. Forme des atomes. Les qualités sensibles. — 9. Psychologie. — 10. Théorie de la connaissance. Les sens et la raison. Conséquences. — 11. Morale. Egoïsme. — 12. Il dégrade la dignité de la vie par sa théorie sur la formation des idées.

1. Ritter fait figurer les Atomistes parmi les Sophistes ; mais le témoignage des anciens et le caractère sérieux des recherches de Démocrite s'opposent à cette classification. Aristote place les Atomistes à côté des philosophes qui admettent un principe matériel (εν υ'λης ειδει) et leur doctrine les rattache étroitement à la physique mécanique, parce qu'ils font dériver les corps de particules matérielles préexistantes dans l'espace. Ils allèrent même plus loin que les autres physiciens mécanistes; car les premiers, ils isolèrent l'explication mécanique du monde de toutes les hypothèses dynamistes admises jusqu'alors, puisqu'ils rejetèrent toute différence de qualités et toute intervention d'une force quelconque dans les éléments. Ce même point de vue de la nature les rallie aussi à Empédocle et aux Eléates. Et comme leur doctrine a aussi pour principe la tendance à regarder la forme des phénomènes de la nature comme leur partie essentielle, elle a, sous ce rapport, quelque analogie avec la physique pythagoricienne. Le temps et le lieu où Leucippe et Démocrite vécurent, et les voyages étendus de ce dernier nous permettent de croire, qu'ils ont connu les différents systèmes dont nous venons de constater la ressemblance avec le leur.

2. Leucippe passe unanimement pour l'auteur de l'Atomistique. On ne sait rien de certain sur son origine et sur sa vie. On le dit Milésien, Mélien, Abdéritain et Eléate. On le fait passer pour le disciple de Parménide, de Zénon ou de Melissus. On cite des écrits de lui, dont cependant il n'existe plus le moindre fragment. La doctrine de Leucippe est ordinairement mentionnée par Aristote et par d'autres écrivains avec celle de Démocrite; ou, si l'on nomme Leucippe seul, ce n'est cependant qu'en lui attribuant des doctrines qui sont incontestablement aussi celles de Démocrite, en sorte qu'il est simplement reconnu comme père de l'Atomistique dans sa forme la plus ancienne, Comme nous ne pouvons rien lui attribuer de propre, nous sommes réduits à voir sa doctrine dans celle de Démocrite, dont nous allons parler.

3. Démocrite naquit à Abdère, de parents si riches qu'ils purent défrayer Xerxès à son retour en Asie. Il dépensa son patrimoine à faire de longs voyages. Il en parle lui-même avec quelque ostentation. « De tous les hommes de mon temps, dit-il, je suis celui qui a parcouru le plus de pays, ayant pénétré dans les contrées les plus éloignées. J'ai vu la plupart des climats et des nations. J'ai entendu les hommes les plus sages, et personne ne m'a surpassé dans la démonstration de la composition des lignes, pas même les Egyptiens, soi-disant Arpédonaptes, chez lesquels j'ai passé huit ans. » Après avoir recueilli beaucoup de connaissances dans ses voyages, il retourna dans sa patrie, où il vécut uniquement pour la science, et composa un grand nombre d'écrits sur presque toutes les branches du savoir connues de son temps. Démocrite était aussi savant pour son époque qu'Aristote le fut plus tard pour la sienne. Il passe pour avoir été le disciple de Leucippe. Il mourut à un âge très-avancé.

4. Dans la physique de Démocrite et des plus anciens atomistes, tout est ramené à des idées mathématiques. En effet Démocrite s'occupait beaucoup de cette science. Le seul vrai pour lui, c'est l'étendue dans l'espace, qui est d'une figure immuable : sa preuve c'est que rien ne vient de rien. Or il y a une multitude de choses dans l'espace; il doit donc exister quelque chose qui le divise, sans quoi tout serait continu ; ce quelque chose est le vide ou le non-être. D'ailleurs il y a du mouvement dans la nature, qui ne peut s'effectuer sans l'existence du vide ; et un espace donné contient tantôt plus, tantôt moins de matière. Mais le point de vue mathématique de la nature prédomine surtout dans son système, en ce qu'il établit en principe, qu'une chose ne peut se former de deux, ni deux d'une seule, et en ce que selon lui les corps ne se distinguent les uns des autres que par leur forme et qu'ils n'ont d'autres propriétés que la figure. Démocrite donne encore comme raison de sa doctrine la divisibilité non infinie de l'espace; car si tout était divisible il n'y aurait pas d'unité, donc pas de multiplicité, donc un vide complet. Les choses unes sont donc selon lui des choses indivisibles ou des atomes qui constituent

le plein et la véritable essence de la nature. Démocrite donne pour preuve de l'existence des atomes ce principe, qu'il faut admettre quelque chose de primitif et d'éternel, et l'impossibilité où l'on est de constater l'indivisibilité des corps par l'expérimentation.

5. Les atomes sont infiniment nombreux, parce que les phénomènes à expliquer sont infinis. Ils n'ont qu'une propriété physique, la pesanteur; car ils remplissent l'espace d'une manière absolue.

6. Tous les changements des choses s'opèrent par la transposition des atomes ; le mouvement est donc indispensable. Selon Aristote, Démocrite avait établi comme principe général, que le mouvement est éternel ; qu'il n'en faut pas rechercher la cause en général, mais la chercher en particulier dans chacune des choses où il se manifeste. On nous rapporte aussi que Démocrite admettait le hasard comme principe dans la formation du monde, mais sans le faire intervenir dans les phénomènes particuliers. Il passe aussi pour avoir dit que les atomes sont immobiles de leur nature et qu'ils se mirent en mouvement, pour la première fois, par le choc des uns contre les autres. Quelle qu'ait été sa véritable opinion à ce sujet, toujours il s'en suit, que les atomes manquent de toute vie interne. Cette hypothèse a été faite pour la commodité du calcul de toutes les causes motrices. Mais dans ses recherches sur la nature du corps, Démocrite dut se convaincre, qu'il ne pouvait pas faire dériver du choc seul le mouvement des atomes. Nous trouvons en effet, qu'il admettait un mouvement d'oscillation et un mouvement circulaire des atomes et qu'il enseignait que le semblable ne s'associe qu'au semblable.

7. Les corps, produits par la combinaison des atomes, peuvent se réunir en systèmes et former des mondes. Les mondes sont infinis, semblables ou dissemblables, avec ou sans soleil. Chaque monde est enveloppé d'une écorce.

8. Les atomes diffèrent de forme ; ils sont ronds, anguleux, crochus et produisent par ces propriétés la diversité des corps qui consiste uniquement dans la différence de leurs surfaces. Ces surfaces, affectant nos sens, opèrent la représentation de

ce que nous appelons qualités sensibles des choses, qualités qui ne sont en réalité que des compositions de figures. C'est de ce point de vue qu'il dirigeait ses attaques contre Protagoras qui niait la réalité des qualités sensibles.

9. En conséquence du principe fondamental des Atomistes, l'âme n'est pour eux qu'un corps, mais une autre espèce de corps dans le corps visible. C'est la première fois que nous trouvons le matérialisme établi d'une manière scientifique. L'âme est composée d'atomes sphériques plus déliés, pareils à ces atomes lumineux et pulvérulents, qu'on aperçoit quelquefois dans l'air. Elle met le corps des animaux en mouvement; elle l'anime et lui donne la chaleur vitale. La respiration empêche l'âme de s'échapper du corps. Les plantes et même toutes les choses composées sont douées d'une âme ; car la chaleur est dans toutes choses. On voit par là combien Démocrite rabaissait les phénomènes intellectuels ; aussi dit-il que l'esprit grandit et vieillit avec le corps. Ceci prouve encore combien ce philosophe était exclusif dans la science.

Démocrite ne reconnaissait point de Dieu.

10. Il nous reste encore à parler de sa doctrine sur la connaissance humaine.

Démocrite admettait une connaissance pure et légitime et une connaissance obscure. Cette dernière, qui ne se rapporte qu'aux qualités sensibles des choses, s'opère de la manière suivante. L'âme, qui ne fait qu'un avec la faculté de connaître (νοῦς), est mue du dehors, et ses mouvements forment des perceptions. Elle est impressionnée par des émanations remplies de sensations et d'énergie vitale que Démocrite appelle images (εἴδωλα). Ces images, se détachant de ce qui est senti et pénétrant par les pores des organes des sens, se répandent dans l'âme ; elles ressemblent aux corps dont elles émanent, et ne nous en font connaître que les surfaces et encore imparfaitement, puisque la surface, qui n'est qu'une forme, nous apparaît comme une qualité sensible. Cependant Démocrite reconnaissait quelque valeur à la perception sensible ; car de ce qu'un objet était noir, il concluait à une surface raboteuse. C'est dans ces sortes de conclusions qu'il faisait consister la

connaissance pure et légitime, c'est-à-dire, la recherche des principes non-sensibles, qui s'opère par l'entendement, puisque c'est lui qui connaît les atomes et le vide. Or cette connaissance devait être très-bornée pour Démocrite, puisqu'il avouait n'avoir que peu de données sur les innombrables formes des atomes. Il devait même convenir que l'homme est privé de la véritable connaissance. On voit par l'exposition précédente de la doctrine de Démocrite qu'il fait disparaître Dieu, l'unité du monde, de l'âme et de la science, et qu'il ne pouvait s'occuper que d'un seul côté du phénomène, c'est-à-dire, de la figure.

11. La raison de cette manière de procéder semble se trouver dans le point de vue d'où il envisage la vie. Par tous les préceptes moraux de Démocrite qui nous ont été conservés, il est facile de voir que sa morale entière ne porte que sur un égoïsme étroit et sur l'amour des jouissances. Ainsi il blâme le mariage, le désir d'avoir des enfants à soi et l'amour de la patrie, cette noble vertu du peuple grec, parce que tout cela peut occasionner du trouble dans l'âme. C'est ainsi encore qu'il recherchait la vérité, non pas pour la trouver et la posséder, mais pour jouir de l'avoir trouvée.

12. Mais la manière dont il conciliait son opinion sur la vie pratique avec sa doctrine sur la formation des idées dans notre âme laisse apercevoir encore une plus dégradante opinion de la vie. De même que les images qui émanent des choses, remplissent notre âme de représentations, de même, suivant Démocrite, elles impriment à l'âme les désirs, l'envie et le mal; en sorte que l'homme acquiert moins par sa propre éducation morale, que par ce qui lui vient des images des choses. On peut donc bien dire que le résultat de sa doctrine a été proclamé par lui dans le vœu, qu'il y eût pour lui des images raisonnables. Un entier abandon aux événements est le digne couronnement de sa doctrine.

CHAPITRE III.

Ecole pythagoricienne.

A. HISTOIRE DE PYTHAGORE ET DE SON INSTITUT.

SOMMAIRE.

1. Les colonies de la Grande Grèce. — 2. Vie de Pythagore. — Son origine. — Ses voyages. — De quelle manière il a développé son esprit. — Ses rapports avec l'Orient et avec la civilisation grecque. — 3. Doctrines secrètes de l'école. 4. L'institut pythagorique. — Division des disciples. — Autorité du maître. — Réglements et usages de la communauté. 5. Son influence sur le développement scientifique. 6. Division de la philosophie en ésotérique et en exotérique. — Elle est inadmissible. 7. Destinée de l'institut. 8. Persécutions dirigées contre les Pythagoriciens. 9. Leur nombre exagéré pour quatre causes.— 10. Philolaüs. — Eurytus. — Lysis — Archytas. 11. Les différentes phases de l'école pythagoricienne.

1. Lorsque Pythagore, fondateur de l'école pythagoricienne, parut dans la grande Grèce, les colonies fondées dans ce pays par les Doriens et les Achéens avaient déjà atteint un haut degré de civilisation. Aussi existait-il des relations fréquentes de tout genre entre elles et les villes de Sicile, où la poésie et l'éloquence étaient cultivées avec quelque succès. Crotone possédait une école de médecine ; les législations de Zeleucus et de Charondas avaient consolidé dans d'autres villes les institutions publiques. Un grand nombre de citoyens de ces villes avaient déjà été couronnés aux jeux olympiques. Leur prospérité était même si grande à cette époque, que le luxe et la mollesse commencèrent à s'emparer d'elles. Il est donc très-remarquable que, dans ces colonies, la philosophie ne se forma pas d'abord de la pensée indigène, mais qu'elle emprunta le fond étranger de l'Ionie, et qu'ensuite, aussitôt que la première impulsion avait été donnée, elle trouva un grand nombre de partisans et d'admirateurs parmi les indigènes.

2. Un grec d'Ionie, Pythagore, né à Samos, issu des Pélasges Tyrrhéniens, se fixa à Crotone. L'histoire de la vie de cet homme célèbre est entourée de beaucoup de fables. Le cycle traditionnel le représente comme un homme extraordinaire, comme un sage, comme le père des sciences mathématiques, enfin comme un serviteur mystérieux des Dieux,

Aussi sa renommée fut-elle immense dans l'antiquité. Il serait donc d'un haut intérêt pour nous de connaître la manière dont ce grand homme s'est formé. Mais les documents authentiques nous manquent, et tous les détails que nous possédons à ce sujet nous ont été transmis par des auteurs d'une époque beaucoup postérieure à Pythagore. Ces auteurs nous racontent qu'il apprit la géométrie des Egyptiens, l'astronomie des Chaldéens, l'arithmétique des Phéniciens et la morale des Mages. D'autres le font passer pour disciple de Créophile et d'Hermodamas, sages inconnus, de Thalès, de Bias et même de Phérécyde. Mais si Pythagore a fait des emprunts aux nations citées plus haut, ils ne paraissent pas avoir eu beaucoup d'influence sur sa doctrine puisque toutes les connaissances dont nous venons de parler, étaient dans l'enfance chez ces peuples, et ce qu'on sait de certain sur ces emprunts, concerne des choses sans importance pour le développement de la philosophie. Nous croyons donc que la doctrine de Pythagore est le fruit de ses propres méditations et de la culture intellectuelle de sa nation. En effet, les éléments des sciences citées plus haut étaient déjà connus des Grecs à cette époque. La poésie grecque, surtout la poésie gnomique, florissait alors. La contemplation religieuse des choses était vivace et puissante parmi le peuple grec. On fit à cette époque des efforts extraordinaires pour saisir le saint par des pratiques religieuses et par intuition, et même plus tard, puisque nous voyons apparaître d'abord Epiménide et ensuite Empédocle, deux hommes célèbres sous ce rapport dans l'antiquité. L'esprit religieux de Pythagore trouva donc un aliment abondant dans la tendance religieuse de son temps. La tradition grecque elle-même nous confirme dans notre opinion ; elle rapporte que Pythagore fut initié aux mystères du mont Ida, qu'il reçut la plupart de ses principes moraux de Thémistocleia, prêtresse de Delphes. On peut d'ailleurs présumer que Pythagore put recevoir de ses ancêtres, Pélasges Tyrrhéniens, une tradition sacrée qu'il ne développa que d'une manière conforme à ses idées.

3. Pythagore exposa ses vues religieuses dans une doctrine secrète ; c'est ce que nous prouvent le mot *Orgies* qu'Hérodote emploie au sujet des assemblées de Pythagore et le principe

qu'avaient les Pythagoriens de ne pas faire connaître toutes choses à tous. C'est à leurs doctrines secrètes, répandues dans presque toute la Grande Grèce, que semblent devoir être attribuées la grande influence des Pythagoriciens sur les colonies de ce pays, spécialement sur Crotone, la direction politique qu'ils leur donnèrent et la révolution morale qui s'y opéra promptement. C'est encore à ces mêmes doctrines que se rattache l'Institut pythagorique.

4. Cet institut avait un caractère tout hiératique et religieux. Avant d'être pleinement initié aux doctrines secrètes, il fallait passer par des épreuves, se soumettre à un examen du maître et à un silence très-long (εχεμυθεῖν). Il y avait dans cet institut au moins deux classes de disciples. L'autorité du maître était absolue (αυτοςεφα). On y admettait aussi des femmes. L'union des Pythagoriciens est devenue célèbre : elle dépendait d'un genre de vie commun, de l'uniformité des exercices de tous genres, soit corporels, soit intellectuels. Les réglements de la communauté étaient composés de sentences symboliques et de règles de conduite exprimées clairement, dont un certain nombre est peut-être arrivé jusqu'à nous sous le nom si connu des vers dorés de Pythagore. Les Pythagoriciens avaient des repas communs, où l'on servait des aliments prescrits par le maître. Enfin ils semblent avoir eu aussi des usages particuliers pour la sépulture des initiés. Ce qu'on dit de la communauté des biens doit être considéré comme une exagération des Pythagoriciens plus récents.

5. L'institut pythagorique devait être favorable au développement scientifique. Les principaux objets de ses recherches étaient les mathématiques et la musique ; on ne sait pas quelle est la part que Pythagore lui-même eut à leur perfectionnement.

6. La division de la communauté pythagoricienne ne semble pas avoir eu de rapport à la philosophie. Ce qu'on rapporte d'une philosophie ésotérique et exotérique des Pythagoriciens ne paraît donc pas être fondé. Car si nous remarquons qu'il est, question, à la vérité, dans les anciens témoignages, des mystères des Pythagoriciens, mais non pas de mystères philosophiques, tandis que les écrivains postérieurs, amis des mystères, même dans la science, parlent d'une philosophie secrète, chacun reconnaîtra facilement la source impure de cette tradition. Ce qui

se rattachait intimement à la doctrine religieuse des Pythagoriciens devait bien être tenu secret ; mais, au contraire, il n'y avait aucune raison de tenir secret ce qui pouvait être exposé librement et d'une manière intelligible pour tout le monde, comme quelque chose de purement scientifique. Or il est naturel qu'à mesure que la philosophie se développa parmi les Pythagoriciens, sa physionomie scientifique ait brillé d'un jour plus pur. Dans les premiers temps, au contraire, elle se perdait dans les sources de son origine, dans les traditions et les les maximes religieuses et par conséquent elle était tenue plus secrète dans l'intérieur de la communauté. C'est ce que confirment les traditions qui nous représentent Pythagore et ses premiers disciples comme n'ayant rien écrit qui ait pu faire connaître au public leurs doctrines, et qui nous attestent qu'un temps assez long s'écoula avant que les doctrines pythagoriciennes se répandissent en Grèce.

7. C'est ce que nous confirme la destinée de l'institut pythagorique ; les causes qui amenèrent sa fin furent toutes politiques. Les Pythagoriciens s'étaient acquis une grande influence sur les affaires publiques à Crotone, à Sybaris, à Métaponte et dans d'autres villes de la Grande Grèce. Telys s'étant élevé à la tyrannie dans la ville de Sybaris, un grand nombre de citoyens du parti aristocratique ou pythagoricien, avaient pris la fuite et s'étaient refugiés à Crotone. Comme les Crotoniates ne voulaient pas satisfaire aux réclamations du tyran, qui demandait l'extradition des réfugiés, une guerre s'alluma entre les deux villes. Les Crotoniates, sous le commandement du Pythagoricien Milon, remportèrent la victoire et détruisirent Sybaris. Une dispute s'étant élevée sur la division du butin entre les Pythagoriciens et le parti populaire, ce dernier, commandé par Cylon, attaqua les Pythagoriciens, réunis dans la maison de Milon, où la plupart d'entre eux périrent. Pythagore lui-même échappa, dit-on, à ce danger et trouva plus tard la mort à Métaponte. Après sa mort, les Grecs d'Italie l'eurent en grande vénération, et Cicéron put encore voir le lieu même où l'on croyait que Pythagore avait succombé à Métaponte.

8. Par suite des persécutions que les Pythagoriciens eurent à essuyer dans la Grande-Grèce, ils quittèrent ce pays et un grand nombre d'entre eux se rendirent dans la Grèce propre-

ment dite. D'autres cependant restèrent en Italie, et y eurent la plupart une grande influence politique.

9. Ces persécutions ne contribuèrent pas peu à obscurcir l'histoire des Pythagoriciens. Si l'on s'en rapportait à certaines traditions, leur nombre aurait été très-considérable. Mais ce nombre semble avoir été outré par plusieurs raisons : d'abord par l'effort que faisaient les Pythagoriciens pour accumuler tous les genres d'honneurs sur leur institut ; ensuite parce qu'on a confondu ceux qui prenaient part aux orgies pythagoriciennes avec ceux qui s'adonnaient à la philosophie de Pythagore ; enfin parce qu'on disait dans le même sens, philosophe italien et philosophe pythagoricien. Ajoutons encore que le grand nombre d'ouvrages apocryphes composés vers le temps de Jésus-Christ et plus tard, fut une quatrième cause très-puissante sous ce rapport.

10. Ce n'est que vers l'époque de Socrate que l'on commence à trouver quelques renseignements certains sur les Pythagoriciens. On voit alors apparaître les noms de Philolaüs, d'Eurytus, de Lysis et d'Archytas, qu'on nous représente comme des hommes fort honorables et d'une conduite parfaite. Quelques-uns d'entre eux, par exemple Archytas, exercèrent une grande influence sur les mœurs de leur temps. On doit bien distinguer ces Pythagoriciens de ceux qui introduisirent des superstitions et une science magique en Grèce. Peut-être faut-il compter parmi ces derniers Cercops et Brontinus. Quoique les opinions des Pythagoriciens nous soient transmises par d'anciens écrivains, on n'en doit pas moins examiner, si ces Pythagoriciens étaient des philosophes, ou s'ils n'étaient que des jongleurs religieux, comme ceux dont nous venons de parler.

11. L'école des Pythagoriciens a dû présenter différentes phases de développement ; mais les renseignements historiques nous manquent pour les constater d'une manière satisfaisante. En général nous ne pouvons parvenir qu'à connaître les traits principaux des doctrines pythagoriques. Les fragments de l'ouvrage de Philolaüs et les passages d'Aristote relatifs aux Pythagoriciens doivent être les sources principales de nos recherches. Mais aussi pouvons-nous regarder comme les résultats les plus élevés des spéculations de cette école les points de doctrine que nous trouvons chez ces auteurs. Ce sont particulièrement ces résultats qui ont exercé une grande influence sur la philosophie platonicienne.

B. *Doctrines des Pythagoriciens.*

Sommaire.

1. Doctrines des Pythagoriciens comparées à celles des écoles d'Ionie et d'Elée. En quoi consiste leur supériorité. — 2. Ils étudient la faculté de connaître, pour mieux comprendre l'activité de la cause première. — 3. Leurs études mathématiques les guident dans cette recherche. — 4. Principe suprême exprimé par différentes formules mathématiques. — 5. Sous ce rapport une distinction à faire entre la limite et le non-limité — 6. Unité de ces deux principes. — 7. Le multiple sort de l'unité par la séparation des éléments de celle-ci. — 8. Comment se réalise cette séparation. Activité du principe limitant. — 9. Rôle passif du non-limité. Idée de Dieu. Il ne peut pas rendre tout parfait. — 10. Rôle de l'harmonie relativement aux principes opposés. — 11. Comment cette théorie se distingue de celle des Ioniens. 12. Recherches des Pythagoriciens sur l'harmonie du monde. Importance de la décade sous ce rapport. — 13. Et aussi de la triade et de la tétrade. — 14. Harmonies des sphères. — 15. Deux régions dans le monde. — 16. Le monde est un être animé. — 17. Origine et nature de l'âme. Sa destinée après la mort. — 18. Ses facultés. — 19. Théorie de la connaissance. — 20. Morale. Qu'il faut ressembler à Dieu. Harmonie des facultés de l'âme. Rôle de la musique sous ce rapport. — 21. Définitions de vertus particulières. — 22. Principes politiques. — 23. Règles de conduite. — 24. Résumé.

1. La philosophie pythagoricienne fut aussi célèbre dans l'antiquité qu'importante pour le développement de l'esprit grec. Indépendante de l'école d'Ionie, elle tâcha de donner une explication plus satisfaisante du monde ; elle s'éleva au-dessus de l'empirisme ionien et de l'idéalisme de l'école d'Elée qui vint après elle. Les Pythagoriciens s'éloignaient des Eléates en ce qu'ils admettaient la réalité de la pluralité phénoménale et l'existence simultanée de l'être variable et fini et de l'être invariable et infini ; ils pensaient avec les Ioniens, que cette réalité dérive de principes primitifs éternels. Mais ils s'élevaient au-dessus du point de vue où s'étaient placés les Ioniens, puisqu'ils ne se contentaient pas d'admettre une matière primitive, pour en dériver d'une manière quelconque la multiplicité des phénomènes, des propriétés et des états sensibles des choses, à l'aide d'une force inhérente ou étrangère à la matière.

2. Les premiers ils firent attention au mode du rapport qu'il y a entre l'être primitif et l'existence du monde. Ils se demandèrent comment l'action de l'intelligence, qui embrasse

toutes choses, se manifeste conformément au caractère de la raison et aux propriétés des objets de la nature. Mieux que les précédents, ils saisirent la nature de la faculté de connaître, et se fondant sur ce principe généralement admis par les anciens : que le connaissant doit être de même nature que le connu, ils en déduisirent les modes d'activité de la cause première et la nature des êtres dérivés.

3. Or les Pythagoriciens ayant étudié et même approfondi la science des nombres, la faculté de connaître se manifesta à eux comme une représentation mathématique, comme une activité déterminant le multiple par la mesure. Et comme le nombre était regardé par eux comme fondement de toute détermination de mesure, ils le considéraient aussi comme fondement de nos connaissances et de la possibilité de connaître les réalités du monde.

4. De là découlait pour eux le principe cosmologique suprême : que le nombre, ou l'essence du nombre, ou les éléments du nombre sont le principe de toutes choses; que ces éléments sont le pair et l'impair, le limité et le non-limité ; et que l'activité de la cause primitive, qui renferme en elle la raison de la possibilité et de la réalité de toute existence, n'a consisté qu'à limiter et ordonner harmoniquement les êtres au moyen du nombre.

5. D'après ces explications l'on voit qu'il faut faire une distinction entre l'être déterminable et le principe déterminant. Ils désignaient l'être déterminable sous le nom de non-limité, le principe déterminant sous celui de limite, de borne ou de mesure. Toute détermination des êtres par rapport à leurs qualités ou à leur quantité provient de la réunion du principe limitant avec l'illimité; ces deux principes pénètrent dans la nature intime des choses. De-là il suit que chaque chose est déterminée, limitée par le nombre, et c'est sous ce rapport que les Pythagoriciens appelaient les choses des nombres ; en effet le nombre en est, selon eux, l'essence; sans lui elles ne seraient pas.

6. Ces deux principes opposés, qui se réunissent dans les choses sensibles, remontent à un principe supérieur, à l'unité primitive, dont ils dérivent immédiatement, et dont dérivent aussi les objets qui composent l'ensemble harmonique de l'univers.

Ils ramènent donc nécessairement notre esprit à l'être primitif, qui existe par lui-même et qui est le fondement de toutes choses, puisqu'elles ne présentent que le moyen et le mode dont la toute puissante divinité se sert pour donner l'existence au monde.

7. Mais puisque les Pythagoriciens ramenaient tout à une unité primitive, ils devaient nécessairement examiner comment une multiplicité d'unités pouvaient résulter de cette unité. Ils concevaient l'*un* primitif ou l'impair, dont ils ne recherchaient pas l'origine, comme entouré de l'infini, du non-limité ou du vide; l'infini est pour eux le lieu de l'*un*. Mais ils admettaient aussi en même temps une tendance à la séparation entre les contraires, pour s'unir d'homogène à homogène.

8. Par conséquent, l'*un* limitant attire à lui et en lui ce qui est le plus près de lui dans l'infini et le limite en mêmetemps. C'est ce que les Pythagoriciens appelaient l'acte de respirer l'infini, ou bien encore une respiration infinie, par laquelle le vide pénètre dans le monde et sépare les choses les unes des autres. On voit que, d'après ce mode de représentation, l'*un* des Pythagoriciens est primitivement conçu absolument comme un composé non-séparé; comme une grandeur solide et indivisée, mais qui est en même temps susceptible de se décomposer en une infinité de choses, au moyen de l'espace vide qui vient le séparer. Il en est de même du non-limité; il est en lui-même indivisé, et ne devient divisé en plusieurs parties qu'autant qu'il pénètre dans le limitant.

9. Le rôle joué dans la formation du monde par le principe non-limité n'est donc que passif; car il ne forme rien dans le monde même que l'intervalle vide entre les unités, qui sont les parties constitutives premières de l'unité primitive et éternelle, tandis que la limite constitue la véritable existence des choses. Cette limite est conçue, d'une part, comme unité, et d'autre part, comme le véritable principe de la multiplicité; elle représente l'unité du monde déterminée en elle-même, c'est-à-dire, le tout complexe; et à ce titre, l'*un* est aussi considéré par Philolaüs, comme principe de toutes choses, comme Dieu, qui gouverne et régit tout, être déterminé, éternel, permanent et immuable, semblable à lui-même et différent de toutes les autres choses. Mais comme le monde

n'est point un être pur à cause de l'intervention du vide dans sa formation, Dieu n'est pas capable de rendre tout parfait. Mais il devait cependant tendre à ce résultat de toutes ses forces ; et ainsi les Pythagoriciens reconnaissaient que le très-beau et le très-bon ne sont pas dès le commencement des choses, mais qu'ils ne surviennent que par le développement de l'essence divine dans le monde.

10. Comme ils observaient que l'unité du monde est composé d'éléments contraires, ce qu'ils faisaient assez voir dans la table des contraires, ils devaient admettre qu'il doit y avoir un lien capable de les tenir en rapport entre eux ; et ce lien c'est l'harmonie ; c'est pourquoi ils disaient aussi que l'harmonie est le principe de toutes choses (1).

11. Cette contemplation du monde se distingue donc de celle des Ioniens en ce qu'elle nous fait connaître le rapport intime et nécessaire qui existe entre la cause première et l'effet qu'elle produit. Car il est de l'essence de cette cause de produire, de déterminer et de former ce qui peut l'être par le nombre, la mesure et l'harmonie. Il est aussi dans la nature du monde, en tant qu'il forme un ensemble coordonné par le nombre et la mesure, d'être produit par une cause première qui ordonne et dispose tout d'après les lois du nombre et de l'harmonie.

12. En partant de ce point de vue, les Pythagoriciens faisaient des recherches sur l'ordre qui règne dans l'univers, sur les propriétés et les rapports nombreux des choses entre elles, sur les différentes espèces et degrés d'existence, sur les activités des êtres individuels, pour y reconnaître la manifestation de l'intelligence suprême, pour ramener tout aux rapports du nombre et de l'harmonie. Sous ce point de vue ils regardaient la décade, à cause de son importance dans le système décadaire, comme le nombre le plus parfait, qui produit toutes

---

(1) Voici la table des contraires dont il est parlé ici : la limite et le non limite; l'impair et le pair ; l'un et le multiple ; le droit et le gauche ; le mâle et la femelle ; le repos et le mouvement ; la ligne droite et la ligne courbe ; la lumière et les ténèbres ; le bien et le mal ; le quarré et le quadrilatère long.

les déterminations d'ordre et d'harmonie, comme le nombre qui fait et accomplit tout, qui contient en lui toute nature, celle du pair et de l'impair, celle du mouvement et du repos, du bien et du mal. La décade est le principe et le guide de la vie divine et céleste comme de la vie humaine.

13. La triade et la tétrade avaient aussi une haute signification pour les Pythagoriciens ; ils appelaient la triade le nombre du tout, parce qu'il a un commencement, un milieu et une fin. La tétrade est, suivant eux, la source de la nature éternellement habile : c'est la racine de la décade, puisque celle-ci naît des quatre premiers nombres ($1+2+3+4=10$).

14. Conformément à ces idées, les Pythagoriciens admettaient dix planètes qui sont entre elles à une distance harmonique et roulent autour du feu central, source de la vie et de la chaleur de toutes choses. De là naît l'harmonie des sphères, que nous n'entendons plus, ou parce que nous y sommes habitués depuis notre enfance, ou parce que nos organes sont trop grossiers. Les dix grands corps célestes sont placés par rapport au feu central, dans l'ordre suivant : le ciel des fixes, les cinq planètes, le soleil, la lune, la terre et l'antipode, planètes qui, en qualité de corps mus, appartiennent à la série de l'imperfection.

15. Les Pythagoriciens distinguaient deux régions dans le monde ; l'une parfaite, exempte de changements, qui s'étend de la circonférence de l'univers jusqu'à la lune. L'autre est la région sublunaire, séjour des variations et des vicissitudes ; c'est là que se trouve ce qu'il y a de défectueux et de périssable dans le monde.

16. Le monde et tous les corps qu'il contient, respirant le vide qui les entoure, sont animés et vivants ; ils sont même doués de raison et d'intelligence ; car les mouvements de tous les corps de l'univers s'exécutent avec un ordre et une harmonie admirables. D'ailleurs Dieu est, selon les Pythagoriciens, répandu dans tout l'univers et observe la génération des choses. Il commença la formation du monde par l'élément le plus pur et le plus subtil, le feu. Ce feu est le principe animateur du monde ; il se trouve au centre de l'univers, et la vie des choses n'est que la force de cet élément qui pénètre et éclaire tout. Le monde est donc d'origine divine, mais il est

périssable ; cependant par une disposition particulière de la providence divine il ne périra pas entièrement.

17. C'est de l'esprit qui est répandu partout dans la nature des choses que les âmes particulières tirent leur origine ; elles n'en sont que des émanations. C'est ce que voulaient dire les écrivains postérieurs par la formule : l'âme vient du dehors dans le corps. L'âme participe donc de la nature divine et est par conséquent impérissable et immortelle. Selon l'esprit de leur système, les Pythagoriciens l'appelaient aussi un nombre qui se meut lui-même. C'est pourquoi ils disaient qu'elle est incorporée par le nombre et le rapport harmonique. A la mort, l'âme quitte le corps pour remonter à sa source ou aussi pour animer de nouveaux corps ; elle est susceptible de peines et de récompenses.

18. L'âme est douée de deux facultés : tant qu'elle anime le corps terrestre, elle est raisonnable ou irraisonnable. Le siége du principe raisonnable est dans le cerveau et constitue le caractère distinctif de l'homme ; celui du principe irraisonnable est dans le cœur et l'homme le partage avec les animaux.

19. Cette division des facultés de l'âme avait pour les Pythagoriciens un rapport très-intime avec la connaissance et l'action. Comme le semblable ne se connaît selon eux que par le semblable, les sens ne perçoivent que les phénomènes sensibles, mais non leurs principes ; ainsi l'oreille mesure bien les phénomènes de l'harmonie musicale ; mais le rapport de ces phénomènes ne peut être déterminé que par la raison ; ce qui s'accorde avec ce que dit Philolaüs, que l'entendement mathématique est le critérium de la vérité. Le nombre et l'harmonie sont la source de toute vérité ; si le nombre n'existait pas dans les choses, rien de vrai ne pourrait être connu. C'est lui qui, dans la perception, établit le lien entre l'âme et les choses, car l'organisme n'existe que par l'harmonie des nombres, et quoique nous ne puissions pas connaître la source de toute vérité, l'essence éternelle des choses, leur nature intime et absolue, nous pouvons cependant l'apercevoir par les sens et la raison dans les choses.

20. La division des facultés de l'âme avait aussi pour les Pythagoriciens un sens moral. Les premiers parmi les philosophes grecs, ils ont traité de la morale ; mais on ne connaît

pas d'une manière précise le principe général de cette partie de leur système. Parmi les historiens, les uns regardent comme ce principe cette sentence, que nous serions meilleurs, si nous approchions des dieux ; nos efforts devraient donc tendre à ressembler aux dieux. Les autres le croient plutôt trouver dans la définition que les Pythagoriciens donnaient de la vertu, qui est selon eux une harmonie. Il n'est pas invraisemblable, qu'ils faisaient consister cette harmonie dans l'accord du principe raisonnable et de l'irraisonnable, pendant tout le cours de la vie. Car nous trouvons que les Pythagoriciens cherchaient à mettre de l'ensemble, de l'accord dans toute la vie, en ce qu'ils commandaient de réfléchir sur le passé et sur l'avenir pour le choix des fins morales. Et d'un autre côté, quand Philolaüs remarquait que quelques principes sont plus forts que nous, il semble avoir voulu signaler par là, la puissance des passions irraisonnables, mais qui doivent être vaincues par la raison, si nous voulons mener une vie paisible et harmonique ; et c'est dans ce sens que les Pythagoriciens employaient aussi la musique pour calmer les passions et pour exciter la force de l'activité rationnelle.

21. Tout ce qu'on trouve sur les définitions de vertus particulières est peu certain. Cependant nous savons par des monuments authentiques, qu'ils définissaient la justice un nombre également égal, c'est-à-dire, que chacun doit supporter les conséquences morales de ses actions. Ils admettaient par conséquent le droit du talion.

22. On connaît peu leurs principes politiques ; ils semblent avoir penché vers l'aristocratie.

23. On trouve une foule de règles de conduite qui sont attribuées aux Pythagoriciens et dans lesquelles respire l'esprit sévère des Doriens, tempéré par la philosophie. Cependant l'éthique s'exprime moins, chez les Pythagoriciens, par sentences isolées que par principes généraux. En jetant un coup-d'œil sur l'ensemble de leurs opinions, on ne peut méconnaître combien tout leur apparaît sous un jour moral.

24. Pour résumer brièvement la doctrine des Pythagoriciens, il faut la considérer sous les quatre points de vue suivants :

1° Les Pythagoriciens, ayant remarqué le rôle important que jouent, dans la génèse des nombres, l'unité, la dyade, la triade, la tétrade et la décade $(1+2+3+4=10)$, transportèrent, par des spéculations hardies, le mode de cette génèse à celle de l'univers. C'est ce qu'on pourrait appeler le point de vue arithmétique du système.

2° Identifiant donc la monade numérique avec la monade réelle ou l'être primitif, ils se représentèrent celui-ci comme entouré du vide (du non-être, de la matière), qu'il attire à lui par la respiration, pour opérer ainsi sa propre division. De là résultent les nombres ou points de l'espace, qui, par leurs différentes combinaisons en lignes, surfaces, etc., forment les divers corps de l'univers. Ce second point de vue pourrait s'appeler le point de vue géométrique du système.

3° Tout en se divisant, la monade tient néanmoins ces corps sous sa dépendance immédiate; elle en est le lien, elle les coordonne les uns aux autres, en les plaçant à des intervalles bien définis, et produit ainsi cette harmonie du monde, dont les Pythagoriciens s'efforçaient de prouver la réalité par des conceptions très-hardies et très-remarquables. Ce troisième point de vue pourrait se désigner par le nom de point de vue harmonique du système.

4° Cette harmonie générale se reproduit aussi dans les êtres particuliers, surtout dans les facultés de l'âme humaine et dans la hiérarchie sociale. Elle est le principe général de toute morale et de la vraie politique. A ce quatrième point de vue on pourrait donner le nom de point de vue moral du système.

Quelqu'imparfaites que soient les tentatives des Pythagoriciens, on doit reconnaître qu'elles n'ont pu éclore que dans dans des esprits profonds (1).

---

(1) V. des Universités etc. pag. 102-106.

CHAPITRE IV.

Ecole d'Elée.

SOMMAIRE.

1. Caractère général de cette école.—2. L'être et les phénomènes.—Jugement d'Aristote. — Tendance négative du système.

1. Cette école a son nom de la ville d'Elée, colonie grecque dans l'Italie inférieure, fondée par les Phocéens qui avaient abandonné leur ville natale en Asie-Mineure, pour ne pas subir le joug des Perses. Ce qui distingue cette école de celles dont nous venons de tracer l'histoire, c'est qu'ayant établi son principe de l'unité absolue, elle s'y conforma rigoureusement dans ses raisonnements et ses déductions. Sa tendance générale fut donc un spiritualisme exclusif.

2. Selon cette école, l'être absolu seul existe, les phénomènes sensibles ne sont que des illusions. Mais ces phénomènes exercent sur l'esprit humain une influence si irrésistible, qu'il ne peut se soustraire entièrement à leur empire. Aussi les Eléates ne purent-ils s'en défendre totalement ni trouver sous ce rapport un appui ferme pour leur doctrine. Succombant, comme le dit Aristote, sous le poids de leurs spéculations concernant le rapport qui existe entre l'être absolu et un et la pluralité phénoménale, ils ne parvinrent qu'à reconnaître la contradiction qui se trouve en apparence entre l'idée de l'être absolu et celle de la pluralité, entre la connaissance rationnelle et le témoignage des sens, sans pouvoir résoudre et concilier cette contradiction. De là les plaintes nombreuses des Eléates sur les imperfections de nos connaissances; de là le caractère sceptique de leur doctrine et le petit nombre d'affirmations qu'elle renferme. C'est aussi à ce caractère du système éléatique qu'il faut attribuer qu'il a été si peu répandu et qu'il n'a eu que très-peu d'adhérents.

Xénophane.

SOMMAIRE.

1. Vie de Xénophane.—Ses voyages. —Ses poésies.—2. L'idée de Dieu est la base de son système.—3. Dieu ne peut naître ni périr.—4. Unité de Dieu.—5. Ses attributs.— 6. Erreurs des Ioniens et des Pythagoriciens.—7. La physique de Xénophane. — 8. Théorie de la connaissance. — Plaintes de Xénophane à ce sujet. — 9. Remarques critiques.

1. Xénophane de Colophon en Ionie, contemporain d'Anaximandre paraît avoir fleuri vers la moitié du sixième siècle avant J.-C. Chassé de sa patrie, il voyagea en Sicile et se fixa enfin à Elée, où il fonda une école de philosophie. Il écrivit des poésies épiques, des élégies et des iambes, dans lesquels il blâma ce qu'Homère et Hésiode avaient dit des dieux. Il chanta lui-même ses vers à la manière des anciens rapsodes. Il atteignit un âge très-avancé, comme il le dit lui-même dans ses vers. On n'est pas d'accord sur la source où Xénophane puisa sa doctrine.

2. La manière dont la doctrine de Xénophane se systématisa est fort simple. Elle se rattache à l'idée de Dieu et à la négation de toute contingence.

3. Dieu ne peut pas plus naître que périr; il est donc éternel. Il est impossible d'appliquer à Dieu l'idée de naissance, car il aurait dû naître du semblable ou du dissemblable; dans le premier cas, on ne saurait décider lequel est le produisant et lequel est le produit; car le rapport du semblable au semblable est le même et réciproquement égal. Dans le second cas, le petit naîtrait du grand, le grand du petit, le faible du fort; et alors l'être sortirait du non-être, ce qui est contradictoire.

4. Il n'existe donc qu'un être qui est Dieu; en conséquence de ce principe, Xénophane niait la naissance en général et toute contingence.

5. Dieu est tout puissant; il est l'être le plus parfait. Il faut donc rejeter l'opinion qui admet plusieurs dieux. C'est à ce point de doctrine que se rattachent les attaques de Xénophane contre les idées polythéistiques d'Homère, d'Hésiode et de son temps.

Dieu embrasse toutes choses; il est présent partout; il

est en tout semblable à lui-même ; il est donc sphérique. Il voit, entend, connaît tout ; il est toute intelligence et raison, et gouverne tout sans peine par la pensée.

6. Des propositions précédentes Xénophane concluait contre les Ioniens et les Pythagoriciens que Dieu n'est ni borné ni non borné; ni mu ni en repos : ces qualités ne peuvent convenir qu'au non-être et aux êtres particuliers.

7. Dans la physique, Xénophane paraît avoir admis quatre éléments comme base de la production du monde. Ses explications cosmogoniques sont toutes dans le point de vue de la physique mécanique. C'est ce qu'on remarque surtout dans ses opinions géologiques.

8. En conséquence de ces principes généraux, Xénophane reconnaît, dans sa théorie de la connaissance, qu'il existe une opposition irréconciliable entre les exigences de la raison et celles des sens. De là dérivent ses plaintes sur le sort malheureux des mortels dans ce monde. « Que n'ai-je un esprit solide, » lui fait dire le sillographe Timon, que n'ai-je un double re» gard ! Mais trompé par des illusions, avancé en âge, je ren» contrerai certainement toutes sortes de doutes; car c'est dans » ce doute que s'est réfugié mon esprit, partagé qu'il était entre » l'un et le tout. »

9. Toutefois cette imperfection de la connaissance ne semble pas provenir des sens ; car Xénophane ne paraît pas avoir fait de distinction entre la perception sensible et la connaissance rationnelle. Mais le caractère général de son système montre clairement qu'il avait une idée nette de la différence, qui existe entre la vérité pure et ses manifestations sensibles. Tel est le progrès important dont la philosophie lui est redevable.

Parménide d'Elée.

SOMMAIRE.

1. Vie de Parménide. Son voyage à Athènes. Son poème. — 2. Début de ce poème. Il caractérise bien son système. — 3. Distinction tranchante faite entre la sensation et la pensée rationnelle. — 4. L'idée de l'être est la base de son système. — 5. Attributs de l'être. — 6. Théorie de la connaissance. — 7. Cosmologie. — 8. Naissance de l'homme. — 9. Nature de l'âme. — 10. Elle est identique à ce qu'elle connaît. — 11. Son sort après la mort. — 12. La fin du monde. — 13. Elle est conforme à sa doctrine. — 14. Côté sombre de cette doctrine. — 15. Son influence sur la philosophie grecque.

1. Parménide, le second dans la série des philosophes Eléates, naquit à Elée vers 518 avant J.-C. Il passe, selon les uns, pour avoir été le disciple de Xénophane, selon les autres, celui des Pythagoriciens Aminias et Diochétas. Il quitta le genre de vie splendide que ses richesses lui avaient d'abord permis d'embrasser, pour se livrer, dans la retraite et le silence, à la culture de la philosophie. Sa conduite fut si irréprochable que ses concitoyens le prièrent de leur donner des lois. Il vint à l'âge de 65 ans à Athènes et y vit Socrate encore fort jeune. Platon et Aristote professaient pour Parménide une haute estime, le considérant comme le plus remarquable des philosophes Eléates. Dans le Théétète, Platon fait dire à Socrate : Parménide me paraît tout à la fois respectable et redoutable ; je l'ai fréquenté, moi fort jeune, lui étant fort vieux. Il composa un poëme didactique, dont les anciens nous ont conservé de nombreux fragments.

2. Parménide commence son poëme par une allégorie qui devait exprimer le soupir de l'âme pour la vérité. En voici une traduction :

« Les coursiers qui me portent m'ont amené aussi loin que me poussait mon ardeur, puisqu'ils m'ont conduit sur la route glorieuse de la divinité qui introduit le mortel savant au sein de tous les secrets. C'est là que j'allais, c'est là que mes habiles coursiers entraînaient mon char. Notre course était dirigée par des vierges, par des filles du soleil, qui avaient abandonné les demeures de la nuit pour celles de la lumière, et qui, de leurs mains, avaient rejeté les voiles de dessus leurs têtes. L'essieu brûlant dans les moyeux faisait entendre un sifflement; car il était pressé des deux côtés par le mouvement circulaire des roues, quand les coursiers redoublèrent de vitesse. C'étaient les lieux où s'élèvent les portes des chemins de la nuit et du jour, entre un linteau et un seuil de pierre ; situées au milieu de l'Éther, elles se ferment par d'immenses battants : c'est l'austère justice qui en garde les clefs. Les vierges, s'adressant à elle avec des paroles douces, lui persuadèrent habilement d'enlever sans retard pour elles les verroux des portes ; et aussitôt les battants s'ouvrirent au large, en faisant rouler dans leurs écrous leurs gonds d'airain, fixés au bois de la porte par des barres et des chevilles : à l'instant, par cette ouverture, les vierges lancèrent à l'aise le char et les coursiers.

» La déesse m'accueillit favorablement, et me prenant la main droite, elle me parla ainsi :

« Jeune homme, accompagné de conductrices immortelles, toi que les coursiers amènent dans ma demeure, réjouis-toi ; car ce n'est pas un destin funeste qui t'a poussé sur ce chemin si éloigné de la route ordinaire des hommes, mais bien la loi suprême et la justice. Il faut que tu connaisses tout, et les entrailles incorruptibles de la vérité persuasive, et les opinions des mortels qui ne renferment pas la vraie conviction, mais l'erreur ; et tu apprendras comment, en pénétrant toutes choses, tu devras juger de tout d'une manière sensée. « Hé bien ! Je vais parler, et toi, écoute mes paroles : je te dirai quels sont les deux seuls procédés de recherches qu'il faut reconnaître. L'un consiste à montrer que l'*être est*, et que le *non-être n'est pas:* celui-ci est le chemin de la croyance ; car la vérité l'accompagne. L'autre consiste à prétendre que l'*être n'est pas, et qu'il ne peut y avoir que le non-être ;* et je dis que celui-ci est la voie de l'erreur complète. En effet, on ne peut ni connaître le non-être, puisqu'il est impossible, ni l'exprimer en paroles.

« Car la pensée est la même chose que l'être. »

Dans un autre passage Parménide s'exprime ainsi:

« Mais toi, éloigne ta pensée de cette route, et que la coutume ne te précipite pas dans ce chemin vague, où l'on consulte des *yeux aveugles, des oreilles et une langue retentissantes ;* mais examine, *avec ta raison*, la démonstration savante que je te propose. Il ne reste plus qu'un procédé ; c'est celui qui consiste à poser l'être.

» La pensée, dit-il plus loin encore, est identique à son objet. En effet, sans l'être, sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée ; car rien n'est ni ne sera, excepté l'être ; puisque la nécessité a voulu que l'être fût le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels, qui regardent la naissance et la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, le mouvement et le changement brillant des couleurs. »

3. On voit par ces passages que Parménide distinguait nettement la représentation sensible de la connaissance rationnelle ; et c'est là un des plus grands développements qu'il semble avoir

donné à la doctrine de Xénophane. Ensuite il fait ressortir l'idée de l'être d'une manière qui ne laisse point de doute sur la tendance exclusive de son système.

4. Reprenant donc la spéculation de ce point de vue, il ne part pas, comme Xénophane, du cœur du système, de l'idée de Dieu, mais de l'idée de l'être. Il établit comme principe que l'être seul existe et que le non-être n'est qu'une idée vaine, qu'une représentation à laquelle aucun objet réel ne correspond. Les philosophes qui accordent à l'un et à l'autre une égale réalité, sont donc dans l'erreur.

5. L'être ne peut ni naître ni périr; car le naître et le périr supposent l'existence du non-être. L'être n'est pas non plus multiple ni divisible, parce que le non-être n'existant pas, il n'y a pas de vide. L'être est aussi sans mouvement pour la même raison. Il est donc éternel et immuable; c'est une unité parfaite, partout semblable à elle-même, partout également limitée, et par conséquent semblable à une sphère. Il possède la raison la plus étendue (το γαρ πλεον εστι νοημα) parce qu'aucune perfection ne lui manque.

Telle est la première partie du système de Parménide.

6. Dans la seconde il expose ses opinions sur la naissance apparente des choses. Il fait mieux ressortir, que Xénophane, l'opposition qui existe entre la certitude de la raison et l'opinion humaine. Celle-ci, résultat des sensations, nous trompe constamment, tandis que celle-là repose sur des pensées certaines. Aristote observe à cet égard, que Parménide, forcé de suivre les phénomènes, avait admis que, quoique l'être ne soit qu'un, il s'offre à l'observation sensible comme plusieurs.

7. Dans sa cosmologie il suivit à peu près les mêmes opinions que Xénophane. Il n'admet que deux éléments, le chaud et le froid, dont tout est formé d'après les principes de la physique mécanique. Mais pour rester fidèle à son principe, que l'être est un, il place au centre du monde un démon, qui dirige les mélanges et les séparations des éléments. Il lui subordonne deux autres principes : l'amour et la discorde.

8. Dans son poëme, Parménide parlait aussi de la naissance de l'homme et de la formation de chacun de ses membres. A cet égard, ses opinions semblent s'être rapprochées de celles qui furent exposées plus tard par Empédocle, et qui l'avaient déjà été par Anaximandre.

9. Quant à la nature de l'âme, Parménide la regarde comme ne faisant qu'un avec l'organisme. « Suivant, dit-il, que le tem-»pérament variable des membres des hommes est dans tel ou »tel état, il en est de même de leur intelligence ; car c'est la »même chose, à savoir, la nature même des membres, qui »pense dans tous les hommes et dans chacun d'eux. En effet, »ce qui domine dans le tempérament constitue la pensée.

10. Parménide, au rapport de Théophraste, admettait ce principe, si répandu dans l'antiquité, que le semblable seul peut être en rapport avec le semblable, et par conséquent il n'est pas étonnant qu'à ses yeux l'âme dût être de la même nature que les choses matérielles qu'elle connaît. Théophraste, dans le même passage, prétend que Parménide entendait ce principe en ce sens que l'homme vivant perçoit la lumière, la chaleur et le bruit, et que l'homme mort a aussi des perceptions, mais seulement des perceptions contraires, celles des ténèbres, du froid et du silence. Il ne mettait aucune différence entre sentir et penser ; et le besoin de nourriture était, suivant lui, la première cause de nos désirs.

11. Quoique identifiées, pendant la vie, avec le corps, qui en est le résultat et non la cause, les âmes ne périssent pas d'une manière complète ; car la Déesse qui dirige le monde les envoie tantôt de la lumière dans les ténèbres, et tantôt des ténèbres à la lumière ; ce qui rapproche l'opinion de Parménide de la métempsycose pythagoricienne.

12. Enfin, pour clore toute cette cosmologie, Parménide annonce une sorte de fin du monde. « Ainsi, dit-il, ont com-»mencé ces choses, suivant l'opinion, et ainsi elles sont main-»tenant; et ensuite elles périront, après avoir vécu de la sorte. »Et les hommes ont donné un nom distinct à chacune de ces »choses. »

13. Sa doctrine faisait pressentir cette conclusion. Car les objets de l'opinion ne possèdent par eux-mêmes rien de vrai ni de durable, et n'étant que des apparences mobiles et fugitives, sans aucune réalité, un jour doit venir où l'ordre actuel du monde sera détruit sans retour, ou bien fera place à de nouvelles combinaisons.

14. En outre, on remarque dans cette doctrine ce fond sombre, qui se trouve toujours dans les replis des pensées les plus profondes et dans les productions artistiques les plus sereines de l'antiquité païenne (1). D'après le caractère général de la doctrine de Parménide, on ne peut lui attribuer qu'une connaissance désolante de la destinée intellectuelle.

15. Quoiqu'il en soit de ce système, il ne pouvait se produire impunément au milieu des premières écoles grecques : pour bien l'apprécier, il faut d'abord constater dans l'histoire de la philosophie le mouvement d'idées auquel il donna naissance, et suivre ce mouvement jusqu'à ses dernières traces dans l'antiquité.

Zénon d'Elée.

SOMMAIRE.

1. Vie de Zénon. — Ses ouvrages. — Sa dialectique. — Son voyage à Athènes. — But de ce voyage. — Rôle de Zénon dans l'école d'Elée. 2. Il n'existe pas de pluralité. 3. Preuves tirées de l'idée de l'espace. 4. Arguments de Zénon contre la possibilité du mouvement. 5. Sa cosmologie. 6. Remarques.

1. Zénon d'Elée, disciple et fils adoptif de Parménide, florissait vers 460 avant J.-C., il se distingua et comme philosophe et comme homme d'état. Il contribua à donner des lois à sa patrie et mourut en héros pour la liberté. Il écrivit plusieurs ouvrages pleins d'esprit et de sagacité. Aristote paraît l'avoir considéré comme l'inventeur de la dialectique. Comme dialecticien, Zénon trouve sa place toute marquée à côté de Parménide, surtout à cause de l'écrit qu'il lut publiquement à Athènes dans un voyage qu'il y fit avec son maître. En effet, comme à cette époque, depuis la fin des guerres médiques, Athènes se faisait de plus en plus le centre des idées de la Grèce, et que la gloire de Périclès commençait à resplendir à l'horizon, ce fut aussi à Athènes que Parménide et Zénon se rendirent, suivant le témoignage positif de Platon, dans le but unique et avoué de propager, de défendre les principes de leur école. Car tandis que Parménide soutenait et tachait de démontrer que tout n'est qu'un; Zénon prouva que la multi-

(1) Voy. Des Universités, etc. Page 124-25. Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Paris, 1840.

plicité n'existe pas, parce que, si l'être était multiple, il devrait nécessairement être doué de qualités opposées, qui le détruiraient. Zénon fut donc le défenseur des doctrines de son école. Ayant été attaqué par l'empirisme Ionien, tout puissant alors à Athènes, il se plaça dans le point de vue des Ioniens, pour faire ressortir d'une manière plus frappante les contradictions que renferment les idées de pluralité et de mouvement.

2. S'il existait plusieurs choses, leur disait-il, elles seraient infiniment grandes et infiniment petites; infiniment petites puisqu'elles remonteraient à des unités dernières indivisibles, qui ne pourraient produire une quantité par leur réunion; infiniment grandes, parce qu'elles sont composées de parties nombreuses, par conséquent toujours étendues et divisibles. Il prouvait de même, qu'une quantité étendue serait en même temps limitée et illimitée; limitée parce qu'elle est une quantité, elle n'est ni plus ni moins qu'elle n'est; illimitée parce que la distance d'un point donné à un autre point de la même quantité est infiniment grande, puisqu'il existe entre ces points une multitude infinie de parties.

3. Pour réfuter l'école d'Ionie, il employait encore d'autres preuves tirées de l'idée de l'espace et de ce que les choses seraient semblables et dissemblables dans l'hypothèse de ses adversaires.

4. Zénon démontrait l'impossibilité du mouvement par des arguments à peu près semblables : ces arguments sont devenus célèbres dans l'histoire des sciences. L'idée de l'espace et de sa divisibilité à l'infini y jouent le premier rôle. Ils sont au nombre de quatre.

1° Le mouvement est impossible parce que ce qui est en mouvement doit traverser le milieu avant d'arriver au bout; or l'espace est divisible à l'infini; il n'y a donc plus de continu et par suite plus de mouvement.

2° Cet argument s'appelle l'Achille et ressemble pour le fond au précédent. Empruntons ici les paroles de Bayle: supposons, dit-il, une tortue à vingt pas en avant d'Achille; limitons la vitesse de la tortue et de ce héros à la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un, elle sera donc encore plus avancée que lui. Pendant qu'il fera le 21e elle gagnera la 20e partie du vingt-deuxième pas, et pendant qu'il gagnera cette 20e partie, elle parcourra la 20e partie de la 20e partie du 22e pas et ainsi de suite.

3° C'est l'argument de la flèche qui est en repos quand elle est en mouvement. En effet, tout ce qui est en mouvement l'est dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire, où il est au moment où il y est. Or on est toujours là où l'on est, et il n'y a pas de moment où l'on n'y soit pas. La flèche est donc toujours en repos; car elle n'est jamais où elle n'est pas.

4° Cet argument avait pour but de montrer les contradictions du mouvement et les absurdités réelles ou apparentes auxquelles il conduit. Supposons deux corps égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse; supposez que l'un parte de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu : l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace donné, quand l'autre l'aura entièrement parcouru; donc le même espace est parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal, de sorte qu'une moitié de temps paraît égale au double.

5. La cosmologie de Zénon ne s'éloigne pas de celle de ses prédécesseurs. A ce sujet il aurait prononcé ce mot célèbre : dites-moi ce qu'est l'un, et je vous apprendrai ce que sont les autres choses.

6. Par les travaux et les écrits de Parménide et de Zénon, l'Eléatisme était parvenu, dès son premier élan, à la place la plus haute qu'il pût atteindre. Dogmatique avec l'un, agressif et entièrement polémique avec l'autre, il se présentait comme une doctrine entourée du cortége de ses principes et de ses conséquences; en même temps il lançait contre ses adversaires des attaques qui allaient au cœur même de l'Empirisme. Aussi, après Parménide et Zénon, était-il impossible de donner à l'Idéalisme une base plus subtile, plus hardie et plus étroite; comme tous les systèmes exclusifs, lorsqu'ils sont poussés à leurs conséquences extrêmes, l'Ecole d'Elée était dans l'alternative, ou de succomber, ou de subir une transformation.

Mélissus de Samos.

SOMMAIRE.

1. Vie de Mélissus. 2. Son rôle dans l'école d'Elée. Ses rapports avec les Atomistes et Anaxagore. 3. L'idée de l'être. Base de son système. 4. Immobilité de l'être. — 5. L'être n'est pas la matière. 6. Contradictions. 7. Son opinion sur les Dieux. 8. Son accord avec les précédents dans la théorie de la connaissance et la cosmologie. 9. Observations critiques sur l'école d'Elée en général. 10. Sort de l'Ecole après Mélissus. — Son influence sur la philosophie moderne.

1. C'est ici qu'interviennent les efforts de Mélissus. C'était cependant un Ionien, né à Samos, qui vécut dans sa patrie, occupé des affaires publiques et défit une flotte des Athéniens dans un combat maritime. Il florissait vers 444 avant J.-C. Nous n'affirmerons pas avec certitude qu'il ait entendu Parménide, peut-être ne connut-il les opinions des Eléates que par le moyen de leurs écrits.

2. Placé dans la situation que nous avons décrite à la fin de l'article précédent, le rôle de Mélissus devait être, et fut en effet, bien inférieur à celui des deux philosophes qui l'avaient précédé. Il trouvait la lutte engagée entre les Empiristes et les Eléates. Selon même la conjecture ingénieuse et fort vraisemblable de M. Brandis (1), les Atomistes et Anaxagore avaient publié leurs écrits avant ceux de Mélissus; de sorte qu'entre les mains de ces deux hommes, le sensualisme avait repris une vigueur et une face nouvelles. Les anciennes idées des Ioniens sur le rôle des éléments dans la formation des choses avaient été modifiées; la physique mécanique se faisait jour de plus en plus dans les théories de l'Empirisme, et une sorte d'unité venait limiter la multiplicité indéfinie des objets de la nature. Les corps et la matière restaient divisibles, mais non les atomes dont sont formés les corps et la matière. Mélissus trouvait ainsi devant lui un système rajeuni, qui avait de son mieux recouvert ses anciennes blessures, et satisfait à des difficultés nouvelles. L'Eléatisme n'avait rien perdu; mais ses adversaires s'étaient relevés, et ce fait seul devenait pour lui un commencement de décadence et presque une chute.

3. Mélissus reprit donc pour son compte la doctrine de Parménide; mais il voulut en élargir la base en faisant un emprunt aux notions de temps et d'espace, admises par les Ioniens, et que Parménide avait complétement négligées. Mélissus part, comme tous les Eléates, de la notion générale de l'être. Il le déclare infini, c'est-à-dire, suivant sa propre explication, sans commencement ni fin, et il applique cette idée d'infini au temps et à l'espace. Il ajoute que l'infini est un, de sorte que la première conséquence des principes qu'il pose est d'ad-

---

(1) Comm. Eléat., P. 208.

mettre le temps et l'espace, sans commencement ni fin, et de les identifier l'un à l'autre. Voici sa démonstration de l'infinité de l'être : « L'être ne peut venir de l'être, car, dans cette hypo- » thèse, il serait déjà, et n'aurait pas besoin de devenir ; et » aussi l'être ne peut se convertir en être, car il resterait ce » qu'il est, tout en changeant et en devenant. Mais s'il ne naît » pas, il n'a pas de commencement ; et s'il ne devient pas, il » n'a pas de fin. Mais ce qui n'a ni commencement ni fin est » infini ; donc l'être est infini (1). » Mélissus, dans ce raisonnement, conclut de l'infinité de l'être dans la durée à son infinité absolue dans l'espace et dans le temps ; aussi, comme développement de son argumentation, cherchait-il à prouver que rien ne peut être éternel, à moins d'être infini en grandeur, et d'être tout.

4. Les Atomistes avaient dit que les éléments contiennent les formes des choses que nous voyons et qui sont si variées. Contrairement à cette assertion, Mélissus prétendit que l'être ne peut ni changer, ni se transformer ; et pour démontrer l'immobilité de l'être, il employa trois raisonnements dont voici la substance.

1° L'être est toujours et nécessairement égal à lui-même, car il ne peut ni venir du non-être, ni retourner au non-être ; et il ne peut ni perdre, ni recevoir autre chose que le non-être, si ce n'est lui-même ; il est donc immuable.

2° Il n'y a pas de vide, car le vide n'est pas un être ; or, rien ne peut se mouvoir, si le vide n'a pas son existence à part, donc le mouvement suppose le vide qui est un non-être : donc le mouvement suppose ce qui n'existe pas ; donc le mouvement n'est pas et ne peut pas être. Mais, si le vide ne sépare pas les objets, ceux-ci n'étant pas séparés ne feront qu'un, et il n'y aura ni pluralité, ni différence. Or, le vide n'est rien et n'est pas ; donc il n'y a que l'unité, et l'unité est immuable (2).

3° L'être ne peut se renfermer en lui-même, car il est infini ; et le contenant étant plus grand que le contenu, l'être serait ou plus grand, ou plus petit que lui-même, ou tous les deux à la fois ; or, la condition du mouvement est que l'objet

(1) Simpl. in Phys. I, 22, 6.
(2) Arist. de gen. et cor., I, 8.

mu soit contenu dans quelque chose où il se meut ; et l'être étant infini n'est contenu dans rien ; il ne l'est pas non plus dans lui-même ; le mouvement est donc impossible.

5. C'est ainsi que Mélissus arrive à démontrer que l'être est incréé, immobile et indivisible. Il distingue ensuite l'être de la matière. Pour que la matière fut la même chose que l'être, il faudrait qu'elle fut éternelle, immobile et indivisible. Mais la matière ne nous est connue que comme essentiellement multiple, variable et divisible; la matière n'est donc pas l'être (1).

6. Ici Mélissus n'est plus d'accord avec l'idée qu'il donne de l'être, en l'identifiant avec l'espace, erreur que Parménide avait su éviter. Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote, qui d'ailleurs estime l'argumentation de Parménide bien supérieure à celle de Mélissus (2), ait confondu l'être de celui-ci avec la matière (3). L'auteur de la *Métaphysique* avait été ainsi plus frappé de l'admission de l'espace par Mélissus, laquelle lui semblait entraîner celle de l'existence des corps, que de la négation formelle de la matière par ce même philosophe.

7. Pour lui comme pour les autres Eléates, la raison est le critérium de la vérité et les sens ne nous donnent que des illusions.

8. Dans ses explications de l'origine du monde, Mélissus semble s'être rapproché des systèmes précédents. Sur la question de l'existence des dieux, il déclarait qu'il était impossible de rien savoir (4), continuant ainsi, sous la forme du doute, les attaques de Xénophane contre le polythéisme d'Homère et d'Hésiode.

Mélissus, ayant dévié de la route suivie par Parménide et Zénon, altéra le fond même de l'idéalisme d'Elée et introduisit ainsi l'ennemi dans la place qu'il avait entrepris de défendre.

La lutte entre l'empirisme ionien et l'idéalisme éléatique dura près d'un siècle.

9. De quelque manière que l'on considère les résultats de la philosophie éléatique, personne cependant ne disconviendra

---

(1) Brandis, l. c. p. 186 et suiv.

(2) Met. I, 5.

(3) Met. I. 5.

(4) Diog. Laert. IX. 24.

que cette première tentative de rectifier le mode de connaissance sensible par les idées pures de la raison, ou de les réduire à leur véritable valeur, ne soit très-remarquable. C'est la première fois que l'élément spéculatif a été distingué, dans la pensée, de l'élément empirique, et que l'esprit humain a été préparé par-là à la véritable idée de la philosophie. Mais on ne peut pas faire cette remarque sans observer aussi, comment les Eléates cherchèrent à séparer des phénomènes sensibles la connaissance parfaite de l'être véritable, quoiqu'ils aient eu peu de succès. Ils ne tinrent pas assez compte de la distinction entre l'absolu et le relatif. Ce qui les empêcha de saisir cette distinction dans son véritable jour, ce fut particulièrement le peu d'importance qu'ils donnèrent à la morale et au but d'une vie libre. Nous devons en chercher la raison en ce que les Eléates en général considéraient toute vérité comme quelque chose d'actuel, de présent, ce qui les conduisit à ne regarder tout perfectionnement moral que comme le dépouillement d'une vie d'apparence et de néant. Leur physique devait, pour la même raison, être partielle ; aussi présente-t-elle tous les défauts inhérents à la doctrine mécanique.

10. Après Mélissus, la doctrine des Eléates n'eût plus de représentant ; mais les principes qui la constituaient n'étaient pas destinés à périr avec l'école de Parménide. L'influence de ces principes sur la philosophie grecque se remarque dans toute la suite de ses développements, depuis les sophistes jusqu'à l'extinction de l'école d'Alexandrie. Elle s'est même étendue jusque dans les temps modernes : l'identité de la doctrine de Hégel avec celle de Parménide a déjà été constatée plus d'une fois. Naguère elle l'a été d'une manière fort remarquable par notre honorable et savant ami, M. le professeur Mœller, dans une dissertation publiée dans la *Revue de Bruxelles*. On peut regarder à juste titre l'école d'Elée comme la mère de cette espèce de panthéisme qu'on est convenu d'appeler panthéisme logique, et pour lequel le rationalisme moderne a toujours montré tant de prédilection et de zèle (1). Cette erreur, si souvent reproduite dans la suite des temps, tient à l'essence même du rationalisme; de même qu'il

(1) Voy. Des Universités, etc. Pages 33-34.

n'admet pour principe de toute connaissance que les notions nécessaires, absolues, universelles, de même il regarde l'être nécessaire, absolu, universel, comme la seule existence, comme l'unique réalité.

CHAPITRE V.

Les Sophistes.

Origine de la sophistique.

SOMMAIRE.

1. Rapport de la sophistique à la science. 2. Détails sur les circonstances politiques qui ont favorisé son développement. 3. Changement survenu dans l'éloquence et dans l'éducation de la jeunesse. 4. Observation importante. 5. Comparaison des philosophes antérieurs avec les sophistes. 6. Tendance des sophistes. 7. Leur doctrine morale et politique. 8. Elle est annoncée avec effronterie. 9. Conforme aux principes généraux des Sophistes. 10. Jugement des Athéniens à ce sujet. 11. Attaques des poètes comiques, dirigées contre les sophistes. 12. Engouement des Athéniens en leur faveur. Ses conséquences pernicieuses. 13. Détails sur l'enseignement funeste des sophistes. 14. L'influence des sophistes reconnue dans Isocrate et dans Démosthène. 15. Remarques. 16. Exemple de la crainte que les leçons des sophistes inspiraient aux pères de famille. 17. La sophistique engendre un scepticisme complet. 18. Détails sur la manière dont les anciens envisageaient les sophistes. Citations tirées de Platon. 19. Rapports des sophistes avec les hommes d'Etat. — Avec les poètes : Aristophane. — Euripide. 20. Points de vue sous lesquels on peut envisager la sophistique. 21. Ce que les sophistes ont fait pour les progrès de la civilisation, de la littérature et de la philosophie. 22. Ce qu'ils enseignaient. 23. Sources de leur doctrine philosophique.

1. Les doctrines dont nous venons de tracer l'histoire étaient incomplètes et exclusives. Les unes accordent une autorité absolue au témoignage des sens, les autres à celui de la raison, elles se combattaient mutuellement par des arguments auxquels il n'était pas aisé de répondre. Tout vrai philosophe aurait tâché de changer la marche de ces doctrines, en les ramenant à un principe supérieur, qui aurait pu mettre fin à leurs divergences. Mais une intention incompatible avec la vraie science dominait les Sophistes. Ce qu'ils cherchaient avant tout, c'était de se conformer à la vie et à la civilisation grecque de leur époque.

2. L'heureuse issue de la guerre médique avait procuré à Athènes beaucoup de considération et une grande puissance;

elle voulut se servir de cette puissance dans son intérêt propre ; elle brilla bientôt dans les arts et dans les sciences et devint la capitale de toute la Grèce civilisée. C'était l'époque où brillaient dans tout leur éclat les Sophocle, les Euripide, les Thucydide, les Phidias et tous ces hommes illustres qui ont immortalisé le siècle de Périclès. Pendant l'administration politique de ce grand homme d'état, la splendeur d'Athènes devint plus éclatante, mais elle laissa aussi des traces d'un trouble menaçant. La passion de l'éclat extérieur s'accrut encore à Athènes dans les temps qui suivirent immédiatement, et on ambitionna surtout l'art de la parole, parce que c'était un moyen indispensable pour acquérir de l'influence dans les affaires publiques et pour parvenir aux charges de l'Etat.

3. Mais l'éloquence, qui avait d'abord été toute d'inspiration, subit alors des changements notables. L'art de la parole devint un art fallacieux ; il fut calculé sur l'effet du moment. Les Sophistes se vantaient de pouvoir communiquer cet art par des moyens très-faciles ; ils établirent donc des écoles d'éloquence et de rhétorique et introduisirent ainsi un nouveau mode d'éducation. En sortant des mains des Sophistes, la jeunesse, pour compléter son éducation, passa en partie dans les écoles des philosophes.

4. Comme ces changements, survenus dans la vie des Grecs, réagirent puissamment sur la philosophie, c'est ici le lieu de faire remarquer, combien l'histoire de cette science est étroitement liée avec l'histoire de l'humanité.

5. Les philosophes antérieurs avaient cherché la vérité avec bonne foi ; seulement les routes qu'ils suivirent pour y parvenir furent différentes ; et comme ils n'entraient presque jamais en conflit les uns avec les autres, ils suivirent leur direction propre sans se soucier de celle des autres et arrivèrent toujours à une certaine vérité. Mais comme, à la fin de cette époque, les lumières s'étaient concentrées à Athènes, on vit éclater le conflit des écoles entre elles. Mais qui pouvait décider le débat qui dut s'élever sur leurs principes ? Il n'y avait parmi eux aucun supérieur ayant qualité à cet effet. Il était donc naturel que les esprits placés au milieu de tant de contradictions fussent saisis du doute.

6. Ajoutez à tout cela, que les opinions religieuses des philosophes antérieurs ainsi que les troubles politiques avaient considérablement affaibli l'antique religiosité des Grecs (1).

---

(1) Mais comme rien n'explique mieux les funestes aberrations de l'esprit grec pendant ce temps de bouleversement et de désordres, que la nature et l'étendue même de ces troubles, reproduisons l'effrayant tableau que Thucydide nous en a tracé avec sa concision, son énergie et sa supériorité ordinaires dans les quatre-vingt deuxième et quatre-vingt troisième chapitres du 3e livre de son histoire de la guerre du Péloponèse.

.... presque tout le pays hellénique fut ébranlé par les dissentions qui régnaient partout, les chefs du peuple voulant appeler les Athéniens, et les Oligarques les Lacédémoniens. On n'aurait eu, pendant la paix, ni le prétexte ni la volonté de réclamer leurs secours; mais, dans la guerre, ces appels devenaient faciles à ceux qui voulaient opérer quelque changement, à l'aide d'alliances contractées tour à tour pour nuire à la faction contraire, et pour se rendre eux-mêmes plus puissants. Il survint dans les villes par la sédition beaucoup de calamités qui arrivent et arriveront toujours, tant que la nature humaine sera la même; mais elles seront plus ou moins funestes, et différentes par leurs caractères, selon les diverses circonstances qui se présenteront. Car, en temps de paix et de prospérité, les états et les particuliers ont de meilleures dispositions, n'étant pas précipités à d'involontaires nécessités, tandis que la guerre, en retirant l'aisance journalière de la vie, violent instigateur, assimile les passions de la multitude à l'horreur du moment. Les séditions régnaient donc dans les Etats; et celles qui survenaient ensuite quelque part, amenaient dans les esprits, par l'instruction des antécédents, une révolution complète, et pour inventer les plus ingénieux moyens d'attaque, et pour infliger les peines les plus extraordinaires. Dans les actions, la valeur ordinaire des mots fut changée arbitrairement; car l'audace inconsidérée fut traitée de courageux dévouement au parti; la lenteur prévoyante, de lâcheté honteuse; la modestie, de voile pour cacher la pusillanimité; la prudence en tout, d'absolue nullité. Une extravagante activité fut regardée comme le partage d'un brave. Réfléchir pour ne pas se compromettre, c'était de l'aversion sous un prétexte spécieux. L'homme violent était toujours un homme sûr; son contradicteur un suspect. Réussissait-on dans un complot, on était prudent; et quand on devinait, on était encore plus habile. Celui qui par prévoyance tâchait de n'avoir besoin d'aucun parti, en était regardé comme le destructeur, et comme intimidé par ses adversaires. En un mot, devancer celui qui allait faire le mal, exciter à nuire celui qui n'y songeait pas, étaient des actions louables. On avait moins d'intimité avec ses parents

Les principes de morale avaient ainsi été sapés dans leurs fondements. Les Sophistes, qui ne recherchaient dans l'art oratoire qu'un instrument, dans l'étude des sciences qu'un moyen

---

qu'avec ses partisans, parce que ceux-ci étaient plus prompts à tout oser sans tergiverser. De telles associations ne se faisaient pas *selon les lois dans un but utile, mais contre les lois établies*, pour satisfaire la cupidité. Les gages de confiance donnés mutuellement étaient moins fondés sur *la loi divine* que *sur les crimes faits en commun*. On accueillait ce qu'un ennemi disait de bon, pour se précautionner contre ses actes, s'il avait le dessus, et non par générosité. On aimait mieux se venger d'une offense que la prévenir. Les serments de reconciliation, s'il s'en faisait parfois, prêtés des deux côtés dans un moment critique, n'avaient de force qu'autant qu'on ne pouvait pas faire autrement; mais, à la moindre occasion, celui qui reprenait de l'audace le premier, dès qu'il voyait son adversaire sans défense, s'en vengeait avec plus de plaisir par un abus de confiance que par la force ouverte. Il calculait ainsi sa sureté, et qu'en triomphant par la ruse, il recueillait le prix de l'habileté; car en général on donne plus facilement le nom d'habile aux méchants qu'à l'homme simple et bon; on a honte de la bonté, on se glorifie de la ruse. Tous ces maux proviennent du désir de dominer qu'inspirent la cupidité et l'ambition, d'où naît l'ardeur des rivalités. Car ceux qui dans les villes présidaient aux affaires, donnant la préférence sous un nom spécieux, ceux-ci à l'égalité politique du peuple, ceux-là à l'aristocratie modérée, se proposaient, disaient-ils le bien public pour but de leurs travaux, et s'efforçant par tous les moyens de se supplanter mutuellement, se portaient aux derniers excès; ils poursuivaient leurs rivaux, en leur infligeant des peines plus grandes que ne l'exigeaient la justice et l'intérêt de l'État, mais se réglant toujours sur ce qui plaisait aux deux partis; et lorsqu'ils s'emparaient du pouvoir, soit par la décision d'un vote inique, soit de vive force, ils étaient toujours prêts à assouvir leur ambition du moment. En sorte qu'*aucun des partis ne se conforma plus à la piété; mais on louait ceux qui par leur éloquence obtenaient quelque résultat envié*. Les citoyens modérés périssaient victimes des deux factions, soit parce qu'ils n'en partageaient pas les périls, soit par la jalousie qu'on leur portait d'y avoir échappé.

C'est ainsi que chez les Hellènes toute sorte d'iniquité surgirent des séditions. La simplicité, ce partage des âmes généreuses, devint un objet de risée et disparut; se ranger les uns contre les autres avec une mutuelle défiance, prévalut de beaucoup : car il n'y avait pour se réconcilier ni parole pour garantie, ni serment pour intimider. Dominés par la pensée qu'on ne pouvait rien espérer de stable, tous, sans pouvoir se fier à per-

de succès, dans la philosophie enfin, que la connaissance des procédés les plus prompts et les plus sûrs pour captiver la raison et la séduire par de brillants sophismes, les Sophistes au lieu d'opposer une digue au torrent de la corruption, la répandirent encore davantage.

7. Ils soutenaient qu'il n'existe pas de droit par nature, mais seulement par la loi. L'art de la parole ne sert, suivant eux, qu'à faire varier les opinions sur le droit, et même à faire de la raison de droit la plus faible la raison la plus forte (τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν).

8. Cette doctrine était annoncée avec une impudence qui fait frémir, et qui s'accorde parfaitement avec l'impiété de Protagoras, avec les opinions d'Euhemère, qui dépouilla les Dieux de tout l'éclat de leur dignité, et avec celle de Critias, qui prétendit que les lois ont été inventées pour réprimer la violence, et la religion pour inspirer aux hommes une horreur salutaire qui les détournât de commettre des crimes que les lois ne pouvaient atteindre (1).

9. Mais peut-on encore s'étonner de ces énormes excès, lorsqu'on entend un Gorgias soutenir que des objets qui nous environnent rien n'existe, que la justice, la sagesse, la valeur ne sont que les fruits d'un exercice assidu, et qu'elles peuvent s'enseigner comme un art et comme une science? Lorsque Protagoras déclare ne pouvoir s'expliquer sur la question s'il y a des Dieux, et qu'il regarde l'homme comme la mesure de tout ce qui existe, c'est-à-dire, que les choses existent ainsi qu'elles se présentent à lui, n'est-il pas naturel d'en conclure, que la conscience doit se taire, qu'il n'y a pas de différence

---

sonne, s'occupaient plutôt à se mettre à l'abri du mal. Ordinairement ceux qui avaient moins de capacité l'emportaient sur les autres: en effet, craignant que, par leur propre infériorité et par la finesse de leurs ennemis, ils ne fussent vaincus en éloquence et devancés par leur esprit astucieux, ils marchaient audacieusement au but; tandis que ceux-ci, méprisant même de pressentir le danger, et ne croyant pas devoir prévenir par des actions ce qui pouvait l'être par l'esprit, se trouvant sans défense, périssaient en plus grand nombre.

(1) Sext. Emp. c. Math. IX. 54.

entre la vertu et le vice? Dans ce cas, celui qui, muni d'un art fallacieux, se sent assez fort pour persuader aux autres que ce mensonge qu'il veut propager est la vérité, cet homme est heureux et redoutable, et la société, jusqu'ici maintenue par la crainte des Dieux et par le respect pour les lois, devient un repaire de brigands, où chacun se prévaut de l'avantage que lui donnent son adresse et la volubilité de sa langue, pour dépouiller ses concitoyens et pour soumettre tout à ses caprices et à sa cupidité.

10. Il faut avouer que les Athéniens, et les Grecs en général, ne laissèrent pas de s'en apercevoir. Ils distinguaient très-bien le mensonge d'avec la vérité. Les premiers, dit-on, finirent par défendre aux Sophistes l'entrée des cours de justice; et les jeunes gens eux-mêmes qui les admiraient le plus, à cause de leurs talents, ne se méprenaient guère sur leurs intentions, et ils auraient eu honte de se voir ranger parmi eux.

11. Les Sophistes, en effet, ont souvent été en butte au ridicule, et, certes, la gravité avec laquelle plusieurs d'entre eux traitaient des sujets de peu d'importance, et la sotte vanité avec laquelle ils prétendaient avoir la sagesse en partage, s'y prêtaient admirablement bien. Lorsqu'on les voit disserter gravement sur des mouches et sur des grains de sel, lorsqu'on les voit s'amuser à défendre les paradoxes les plus absurdes, il n'est pas étonnant que les poètes comiques et les philosophes se soient empressés de les traduire en scène et de les exposer à la risée publique.

12. Mais tout cela n'empêcha pas que leur funeste doctrine ne portât les fruits les plus abondants. La jeunesse avide d'instruction, animée par l'ardeur, si commune aux Athéniens, d'entendre de brillants discours, entraînée par la curiosité, parfois même par la seule force de l'exemple, accourait en foule pour admirer ces beaux parleurs; en les admirant, ils se pénétraient, sans s'en apercevoir, de leurs principes, et ils manquaient rarement, lorsqu'ils en avaient besoin, d'employer cet art dangereux, pour s'emparer de ce qui, suivant eux, leur appartenait de droit, aussitôt qu'ils se voyaient en état d'en priver leurs concitoyens.

13. Les Sophistes enseignaient l'art d'accuser l'innocence et de défendre le crime, et quelques-uns même vendaient leurs talents, en vils mercenaires, à quiconque voulait leur payer le prix qu'ils y avaient mis. Xénophon déclare qu'il n'a encore vu personne qui fût devenu honnête homme par les leçons des Sophistes, ou par la lecture de leurs écrits ; mais, puisque, dans l'ordre de choses tel que nous avons tâché de le décrire d'après Thucydide, il importait à la jeunesse d'amasser des richesses ou de trouver les moyens de satisfaire les besoins pressants créés par leurs déréglements et par leurs débauches; il n'était pas étonnant qu'ils accueillissent avec avidité des principes tels que nous les trouvons dans les discours de Polus et de Caliclès, dans le Gorgias de Platon, et dans ceux de Thrasymaque, dans la République; et qu'ils le fissent en effet, ceci pourrait être prouvé tant par la dépravation générale que par la déclaration ouverte du même Polus, dont je viens de parler. Polus prétendit que personne ne doutât de la justesse de ses vues à ce sujet.

14. Au reste, la chose est évidente par la seule observation que ces mêmes principes se retrouvent chez les auteurs d'ailleurs les plus sensés et les plus estimables. Nous nous contenterons de citer ici Isocrate et Démosthènes, dont les discours fournissent un grand nombre de preuves du fait que nous venons de signaler. Je suis cependant loin de ne pas reconnaître que les discours de ces orateurs ne soient pleins des sentiments les plus élevés : mais cela même rend d'autant plus inconcevable, leur aveuglement au sujet des premiers principes de morale; cela même fournit une nouvelle preuve des suites fâcheuses de l'audace des athées et des leçons dangereuses des maîtres d'éloquence.

15. Il n'y a pas de doute que les Sophistes n'aient contribué beaucoup à avancer la civilisation intellectuelle des Grecs, et en particulier des Athéniens; mais il est aussi certain que la dépravation des mœurs, l'incrédulité et l'anéantissement de la moralité ont commencé à se manifester plus qu'auparavant et à faire des progrès plus rapides, dès les temps où l'on

prit goût aux artifices des Gorgias et des Protagoras, et où l'on commença à les appliquer à la philosophie (1).

16. Un autre fait qui ressort clairement des détails que nous venons d'exposer, ce fut l'engouement des Grecs pour les Sophistes; on n'a qu'à lire le début du Protagoras de Platon pour s'en convaincre. Mais tout en recherchant, en admirant même leurs talents, les bons pères de famille les redoutaient beaucoup. Qu'on voie, p.e., dans le Théagès de Platon, le portrait inimitable de ce père, qui se plaint des soins et de l'inquiétude que lui coûte l'éducation de son fils. Ne voilà-t-il pas, dit-il, qu'il s'est mis dans la tête de devenir *sage!* (σοφὸς). Sans doute, que quelques-uns de ses jeunes amis lui en auront raconté quelque chose, et maintenant il ne veut pas rester en arrière et il ne cesse de me tourmenter de prendre pour lui un Sophiste, qui le rende *sage* (οστις αυτον σοφον ποιησει). Quant à l'argent, cela ne ferait aucune difficulté, mais je crains le danger qu'il court avec cette fantaisie. Jusqu'ici je l'ai retenu, mais, comme je vois qu'enfin il m'échappera, j'ai résolu de céder à ses instances, afin qu'il ne coure pas à sa perte, en le faisant à mon insu.

17. Toute vérité et toute morale, comme nous venons de le voir, avaient donc été ébranlées jusque dans leurs bases; on s'était fait un jeu des idées les plus importantes et les plus sacrées. Pourrait-on donc encore s'étonner de voir sortir de cet état des esprits le scepticisme le plus tranchant et le plus exclusif qui fût jamais, la négation la plus complète de tout principe et de toute science?

18. Aussi, si nous interrogeons les anciens sur l'idée qu'ils se faisaient des Sophistes, nous trouverons, qu'ils les représentent comme des hommes qui tâchent de détruire toute conviction scientifique, pour mettre à sa place leurs sophismes comme des hommes qui cherchaient à s'attirer par toutes sortes de moyens les jeunes gens de familles opulentes, pour

(1) Voy. Van Limburg-Brouwer, Histoire de la civilisation grecque, tom. 5. Comparez aussi le tableau que nous avons tracé des suites du rationalisme, p. 48-54, des Universités, etc.

se faire payer des sommes d'argent considérables pour l'instruction qu'ils leur donnaient ; enfin comme des hommes qui parcouraient les principales villes de la Grèce dans ce but.

Platon et Aristote définissent dans plusieurs de leurs ouvrages, le sophiste *un trafiquant de sagesse apparente* (1), un marchand de denrées de l'âme et de paroles sur la vertu (2), un chasseur à l'homme et au salaire, dont l'art est de prendre la jeunesse riche à l'appât trompeur du savoir (3). Dans son *Protagoras*, Platon s'exprime à ce sujet, de la manière suivante : « O Hippocrate (c'est Socrate qui parle), le Sophiste » n'est-il pas un marchand, soit passager, soit fixé en un lieu, » de toutes les denrées dont l'âme se nourrit ? Or, mon cher, » il faut bien prendre garde que le Sophiste, en nous vantant » trop sa marchandise, ne nous trompe comme les gens qui » nous vendent tout ce qui est nécessaire pour la nourriture » du corps ; car ces derniers, sans savoir si les denrées qu'ils » débitent sont bonnes ou mauvaises pour la santé, les vantent » excessivement pour les mieux vendre, et ceux qui les achè» tent ne s'y connaissent pas mieux qu'eux, à moins que ce ne » soit quelque médecin ou quelque maître de palestre. Il en » est de même de ces marchands, qui vont vendre les sciences » dans les villes à ceux qui en ont envie ; ils louent indifférem» ment tout ce qu'ils vendent. » Tel est le portrait que, dans son *Protagoras*, Platon nous trace des Sophistes ; et dans son Ménon, il fait dire à Socrate, répondant à Anytus : « Parmi » ceux qui font profession d'être utiles aux hommes, les So» phistes seuls diffèrent des autres, en ce que non-seulement » ils ne rendent pas meilleur ce qu'on leur confie, mais en» core ils le rendent pire. Et ils osent exiger de l'argent pour » cela ! En vérité, je ne sais comment y ajouter foi. Car je » connais un homme, c'est Protagoras, qui a amassé plus d'ar» gent au métier de Sophiste que Phidias, dont nous avons de » si beaux ouvrages, et dix autres statuaires avec lui.... Quoi !

---

(1) Arist. Soph. Elench.

(2) Platon, Protagoras et Sophiste.

(3) Ibidem.

»ceux qui rapetassent les vieux souliers et raccommodent les »vieux habits ne sauraient les rendre en plus mauvais état »qu'ils les ont reçus sans qu'on s'en aperçoive au bout de »trente jours, et ne tarderaient guères à mourir de faim ; et »Protagoras a corrompu ceux qui le fréquentent, et les a ren- »voyés plus mauvais d'auprès de lui qu'ils n'étaient venus, »sans que la Grèce en ait eu le moindre soupçon, et cela pen- »dant quarante ans ! »

19. Tout, nous venons de l'entendre, n'était donc pas grandeur et succès pour ces habiles gens. Il y avait bien quelque honte aux yeux d'un grand nombre de citoyens à suivre les leçons d'un Sophiste ; d'autres avaient contre tout précepteur de vertu à gages une prévention furieuse. Un tel homme était pour eux l'ennemi de la tradition politique et de l'ancien ordre social (1). De là vient que le philosophe sérieux fut confondu par les patriotes d'Athènes avec le Sophiste corrupteur des Etats ; cet Anytus, qui se porta l'accusateur de Socrate, était l'ardent ennemi de la sophistique. Euripide, l'ami et le disciple des philosophes, *le philosophe de la scène*, était tellement suspect aux Athéniens, que ceux-ci s'offensaient des maximes athées qu'il prêtait à ses personnages méchants, qu'ils se contentaient à peine de la fin tragique du scélérat dans ses drames, et qu'ils lui intentèrent une accusation pour avoir prêté à son Hippolyte cette maxime dangereuse : *Mes lèvres ont juré, mais non mon esprit.* On sait enfin, qu'Aristophane, esprit satirique, chagrin, dont les plaisanteries, à la fois cruelles et bouffonnes, s'inspiraient du regret du passé, traita Socrate d'athée, de misérable sophiste et de voleur (2) ; qu'il livra publiquement Euripide, ce bavard immoral, à l'indignation du vieil et héroïque Eschyle ressuscité sur la scène (3), et qu'il le représenta comme un impie dont l'irréligion devait avoir pour effet de ruiner bientôt le commerce des objets sacrés. Cependant Socrate était, bien plus qu'Aristophane, l'homme de la

---

(1) Platon. Menon.
(2) Aristophane, Nuées.
(3) id. Grenouilles.

sagesse et de la patrie, et c'était Euripide, ennemi seulement *des Dieux criminels* (1) qui s'écriait avec le chœur : « Qui que tu sois, Zeus, si difficile à connaître, nécessité de » la nature, esprit des mortels, nous t'implorons (2).

20. Des considérations qui précèdent, il suit que, pour bien comprendre la sophistique grecque, il faut l'envisager dans ses rapports avec la *religion*, la *politique*, la *littérature* et les *écoles philosophiques antérieures*. Ce n'est que de cette manière qu'on pourra se rendre compte du bien et du mal que les Sophistes ont opéré ainsi que des changements qu'ils ont occasionnés dans la marche et le développement ultérieurs de la pensée philosophique chez les Grecs.

21. Cependant pour ne pas être injuste envers les Sophistes, il faut reconnaître qu'ils ont contribué au progrès de la philosophie, en poussant à leur dernière conséquence les doctrines antérieures, en perfectionnant l'exposition philosophique et en étendant le cercle des sciences particulières.

Les Sophistes n'ayant point tous paru dans le même temps, ne se ressemblaient point non plus par la capacité, par les connaissances et par le mérite. Mais de même qu'ils furent tous contemporains, malgré la différence de leurs âges, de même aussi malgré toutes les différences que l'on remarque entr'eux, ils se ressemblaient beaucoup par les talents et les sciences qu'ils cultivaient. Non contents de vouloir passer pour de grands orateurs et des maîtres d'éloquence, ils prétendaient encore enseigner toutes les autres sciences. Les plus célèbres d'entre ces Sophistes furent Gorgias de Léontium en Sicile, Protagoras d'Abdère, Hippias d'Elis, Prodicus de Céos, et Thrasymaque de Chalcédoine, auxquels succédèrent à des distances plus ou moins grandes, Evenus de Paros, Théodore de Byzance, Alcidamus d'Elée, et Polus d'Agrigente, tous deux disciples de Gorgias ; puis Antiphon de Rhamnusium, Simon et Polycrate d'Athènes, Stésimbrote et Anaximandre dont la patrie est inconnue ; enfin Euthydème et

(1) Clément d'Alex. Adm. p. 50.

(2) Euripide. Frond. v. 884.

Dionysodore de Chios. Si l'on excepte Gorgias, que quelques-uns disent avoir été ami d'Empédocle, et les deux disciples que je viens de nommer, on trouve que tous ces sophistes se sont formés eux-mêmes. On voit par la liste des villes où ils prirent naissance, qu'ils ne se formèrent point dans une partie de la Grèce, mais dans toutes les contrées de la mère Grèce, dans toutes les contrées de ses anciennes et nouvelles colonies; et qu'ainsi vers ce temps l'amour de l'étude avait été aussi généralement et aussi puissamment réveillé parmi les Grecs que l'amour de la liberté et de la patrie.

22. Quant aux branches scientifiques dont ils s'occupaient, on trouve qu'ils enseignaient la science de la nature, ou l'origine et l'essence des choses, la grandeur et les mouvements des corps célestes, et les causes des phénomènes les plus remarquables de la terre. Ils enseignaient aussi les qualités et les rapports des nombres et des grandeurs, les effets et les liaisons des sons, et enfin l'art de troubler les autres dans la dispute, et d'y rester invincibles, art que Zénon avait inventé avec eux. Les premiers ils réduisirent en un corps de doctrines la politique et l'art de l'éloquence. Ils furent aussi les premiers qui firent des recherches sur la nature de la langue, sur l'origine, la composition et dérivation des mots et sur leurs parties constitutives, sur la construction des périodes; et qui ramenèrent à des règles fixes, l'art de parler et d'écrire avec justesse et élégance. Enfin, ce furent eux qui donnèrent les premiers des leçons sur la vertu et le bonheur, et qui enseignèrent dans la Grèce la science de la guerre et la théorie de la peinture et de la sculpture; ils composèrent aussi des ouvrages estimés de leurs contemporains sur toutes les branches que nous venons de mentionner. Ajoutons en dernier lieu que quelquefois les Sophistes employaient leurs connaissances et leurs facultés pour le service de leur patrie. Gorgias, Prodicus et Hippias furent souvent employés par leurs concitoyens dans les affaires publiques; et ce dernier dit, dans Platon, en parlant de lui-même que toutes les fois que sa patrie désirait terminer heu-

reusement des négociations avec d'autres villes, elle avait recours à lui, comme au premier de ses citoyens (1).

23. Par rapport à leur doctrine philosophique, les Sophistes se rattachent ou à la physique dynamique de l'école d'Ionie ou à l'école d'Elée.

Protagoras d'Abdère.

SOMMAIRE.

1. Vie de Protagoras. 2. Caractère de son enseignement. — Ses écrits. 3. Sa méthode. 4. Son principe conforme à celui d'Héraclite — l'homme est la mesure de toutes choses. 5. Platon montre quelques-unes des conséquences absurdes du système de Protagoras. 6. Autres conséquences pour la morale. Confusion du bien et du mal — négation de l'existence de Dieu et de l'immatérialité de l'âme — Dans ce système savoir c'est sentir. 7. Comparaison entre la doctrine de Protagoras et le Condillacisme.

1. Protagoras, qui florissait vers 440 avant J.-C. passe pour avoir été le disciple de Démocrite. Le premier il exerça la profession de Sophiste en Grèce et s'acquit par ses leçons d'abord en Sicile, ensuite à Athènes, des sommes considérables. Accusé d'athéïsme dans cette ville, il fut banni par les Athéniens et périt dans un naufrage. Son ouvrage sur les dieux fut brûlé publiquement à Athènes.

2. Dans son enseignement il faisait connaître certains lieux communs pour les questions ordinaires du genre judiciaire. Il prétendait pouvoir communiquer à ses auditeurs l'art de rendre forte la raison de droit faible et leur donner de l'habilité dans le dialogue et dans de longs discours. Ses leçons ne roulaient pas sur des connaissances particulières, mais sur la vertu qui fait l'homme d'état. Cependant il écrivit beaucoup sur les arts particuliers; mais aucun de ses écrits ne nous est parvenu.

3. Comme tous les Sophistes, il préférait la méthode d'exposition à la méthode d'interrogation. Platon, en effet, le représente comme refusant de se prêter au mode de conver-

---

(1) Platon, Hippias, Maj.

sation adopté par Socrate : « J'ai (lui fait-il dire) discuté avec » beaucoup de personnes en ma vie, et si j'avais voulu me » prêter à ce que tu exiges de moi, en conversant avec mon » adversaire de la façon qu'il lui aurait plû, je ne me serais » guère distingué, et le nom de Protagoras n'aurait jamais été » célèbre dans la Grèce. »

4. Il se conduisit en général d'après son principe que rien d'objectif ne peut être connu, et que l'on peut affirmer les contraires d'une même chose. Pour prouver ce principe, il se servait de la doctrine d'Héraclite, mais il en rejetait l'unité. Tout n'est pour Protagoras que diversité; l'homme est donc la mesure de toutes choses, de celles qui sont, comme elles sont, et de celles qui ne sont pas, de la manière qu'elles ne sont pas.

5. Pour montrer quelques-unes des conséquences auxquelles aboutit ce système, Platon, dans son Théétète s'exprime ainsi : « J'ai été étonné qu'au commencement de sa *Vérité* Protago- » ras n'ait pas dit que le pourceau, le cynocéphale, ou quel- » qu'être encore plus bizarre, capable de sensation, est la me- » sure de toutes choses. C'eût été là un début magnifique et » tout-à-fait insultant pour notre espèce, par lequel il nous » eût donné à entendre, que, tandis que nous l'admirions » comme un dieu pour sa sagesse, il ne l'emporte pas, je ne » dis pas sur un autre homme, mais sur une grenouille gyrine. » Que dire, en effet, Théodore, si les opinions qui se forment » en nous, par le moyen des sensations, sont vraies pour cha- » cun ; si personne n'est plus en état qu'un autre de prononcer » sur ce qu'éprouve son semblable, ni plus habile à discerner » la vérité ou la fausseté d'une opinion ? Si, au contraire, » comme il a souvent été dit, chacun juge uniquement ce qui » se passe en lui, et si tous les jugements sont droits et vrais, » pourquoi, mon cher ami, Protagoras serait-il savant au point » de se croire en droit d'enseigner les autres et de mettre ses » leçons à si haut prix, et nous des ignorants, condamnés à son » école, chacun étant à soi-même la mesure de sa propre sa- » gesse ? »

6. En outre, si l'homme est la mesure de toutes choses, en

d'autres termes, s'il n'y a d'autre règle pour juger du vrai que ce qu'il en semble à chacun, il n'y a plus rien, par cela même, d'absolument vrai; et l'on aboutit irrésistiblement à un état de choses où chacun a sa vérité, et où par conséquent, il n'y a plus de vérité, la vérité étant ou cessant d'être. Mais où rien n'est vrai, là aussi, par une conséquence inévitable, rien n'est faux; et cette confusion du vrai et du faux amène nécessairement à sa suite la confusion du bien et du mal, le bien et le mal n'étant autre chose que le vrai et le faux transportés de l'ordre spéculatif à l'ordre pratique. Arrivé là, on est conduit à dire avec Protagaras et ses partisans que le juste et l'injuste, le saint et l'impie, rien de tout cela n'a par sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion que toute une ville s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le temps qu'elle dure. Pour ce qui est de la Divinité, la question de son existence est aussi pleinement abandonnée à la raison individuelle; dans ce système, *l'âme étant toute entière dans la sensation*, l'art n'est qu'une collection de différents moments de la pensée et *savoir c'est sentir* (1).

7. Qui ne se rappelle ici que ces principes sont venus réapparaître dans la philosophie avec un cortége de conséquences tout autrement graves et importantes dans l'ordre moral, re-

---

(1) Pour faire saisir tout ce que cette dernière opinion a d'absurde, Platon dit entr'autres choses ce qui suit : « Voyons si la science et la sensation sont une même chose, ou deux choses différentes. Admettons-nous qu'avoir la sensation d'un objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, c'est en avoir la science? Par exemple, avant d'avoir appris la langue des barbares, dirons-nous que, lorsqu'ils parlent, nous ne les entendons pas, ou que nous les entendons et que nous savons ce qu'ils disent? De même, si, ne sachant pas lire, nous jetons les yeux sur des lettres, assurerons-nous que nous ne les voyons pas, ou que nous les voyons et savons ce qu'elles signifient? Nous dirons que nous savons ce que nous en voyons et en entendons; quant aux lettres, que nous en voyons et en savons la figure et la couleur; quant aux sons que nous entendons et savons ce qu'ils ont d'aigre et de grave; mais que tout ce qui s'apprend à ce sujet par les leçons des grammairiens et des interprètes, l'ouïe et la vue ne nous en donnent ni la sensation ni la science. »

ligieux et politique. Cette doctrine de Protogoras, que *l'âme est toute entière dans les sensations* et que *savoir c'est sentir*, n'est-elle pas mot pour mot le Condillacisme ? et si la comparaison se poursuivait, plus d'une analogie encore ne pourrait-elle pas être constatée entre l'époque philosophique où apparut Protagoras et celle à laquelle Condillac a laissé son nom ? De part et d'autre, abolition de l'unité et de l'identité du *moi*, et partant de son immatérialité en même temps que de sa liberté, en vertu de ce principe que l'âme est tout entière dans les sensations ; de part et d'autre, mépris du sens commun, insurrection de la raison humaine contre la raison divine, en vertu de cet autre principe que savoir c'est sentir ; de part et d'autre enfin, confusion du vrai et du faux, du bien et du mal, négation de Dieu et de sa providence, anarchie dans les idées spéculatives et les idées pratiques. On retrouve de part et d'autre la même tendance sophistique dans l'application de ces principes : c'est de produire l'illusion et de répandre l'erreur au moyen de discours pompeux et brillants. En effet Platon rapporte que c'est en cela que Protagoras faisait consister la supériorité du sophiste sur les autres hommes.

Gorgias de Léontium.

SOMMAIRE.

1. Progrès de la sophistique. 2. Vie de Gorgias.—Son Ambassade à Athènes, — Ses voyages. 3. Ses discours. — Sa jactance et son immoralité. 4. Sa méthode. 5. Ses écrits. — Sa doctrine : 1° Il n'existe rien. 2° Rien ne peut être connu. 3° Rien ne peut être communiqué aux autres. 6. But de cette doctrine — Ses rapports avec celles des Eléates. 7. Ressemblance des opinions de Gorgias et de celles de Protagoras.

1. L'impudence et l'effronterie des Sophistes allèrent en croissant, à mesure que leurs talents diminuèrent. Protagoras est encore représenté par Platon comme ayant une certaine dignité; mais le portrait que ce philosophe trace de Gorgias n'offre rien qui justifie les prétentions de ce sophiste. Enfin, il traite Euthydème comme un méprisable parleur.

2. Gorgias de Léontium florissait vers 430 ans avant J.-C. Envoyé à Athènes par sa ville natale en 426, pour solliciter

du secours contre Syracuse, qui l'opprimait, il persuada aux Athéniens de soutenir les Léontins. Son éloquence le rendit célèbre et sa sagacité le fit briller parmi les sophistes. Il parcourut un grand nombre de villes, où il amassa de grandes richesses. Quoiqu'aimant le luxe et la pompe, il mena une vie sobre et parvint à l'âge de 105 ou 109 ans.

3. Il composa beaucoup de discours, dans lesquels il recherchait les ornements poétiques, les termes emphatiques, les antithèses et les synonymes; de là la froideur de ses discours, qui était devenue proverbiale. Sa jactance était extraordinaire, il méprisait les bonnes mœurs et se moquait de ceux qui enseignaient la vertu. L'art de discourir est, selon lui, le premier des arts: car il soumet les hommes et les plie de toutes les manières.

4. Sa méthode n'était guère scientifique, puisqu'il ne communiquait à ses disciples que quelques arguments captieux et des formules générales. Nous devons encore remarquer qu'il appliqua la rhétorique aux sciences physiques.

5. Gorgias écrivit beaucoup; mais nous ne ferons mention que de son ouvrage sur le non-être, production de sa jeunesse, dont le titre aussi bien que la distribution était également sophistique. Il y cherchait à établir ces trois points :

1° Il n'existe rien, parce que, s'il existait quelque chose, ce serait ou l'être ou le non-être, où l'un et l'autre à la fois, ce qui n'est pas. Car, *a/* le non-être ne peut pas exister, puisqu'il est l'opposé de l'être; si donc celui-ci est, l'autre ne peut exister; ou bien encore, si le non-être existait, l'être et le non-être devraient exister en même temps. *b/* L'être ne peut pas non plus exister, car il devrait être éternel ou engendré ou les deux à la fois. Et d'abord l'être n'est pas éternel, car éternel, sans commencement, sans origine, il serait infini; il ne pourrait donc être ni en autrui, car rien n'est plus grand que lui, ni en lui-même, car il serait à la fois corps et lieu; il ne serait donc pas. Ensuite l'être, n'est pas engendré; car il devrait dans ce cas la naissance ou à l'être ou au non-être; mais à l'être c'est impossible, car alors il ne naîtrait pas, il serait; et au non-être cela ne se peut davantage, car le non-être ne

peut engendrer, n'étant pas. Enfin l'être n'est pas à la fois engendré et éternel ; car ces deux choses se détruisent : ainsi l'être n'est pas. D'ailleurs, si l'être était, il serait un ou plusieurs ; mais il n'est pas un ; car qu'on le regarde comme quantité discrète ou continue, ou grandeur ou corps, et il faut bien qu'il soit quelque chose de cela, il paraîtra divisible composé; et il n'est pas plusieurs, parce que la pluralité n'existerait pas sans l'unité, qui en est la base. En résumé, si le non-être n'est pas, si l'être n'est pas, si les deux ensemble ne peuvent être, rien autre ne pouvant être pensé, il faut que rien n'existe.

2° S'il existait quelque chose, on ne pourrait le connaître, car pour cela nos pensées devraient, selon les principes de Parménide, être identiques à leur objet, ou toute pensée devrait représenter quelque chose de réel ce qui n'est pas.

3° Si l'on pouvait connaître quelque chose, on ne pourrait le communiquer aux autres hommes, parce que le langage, seul moyen de communication, devrait reproduire les choses elles-mêmes ou du moins exciter les mêmes idées chez des individus différents.

6. On voit donc que les doutes de Gorgias sont dirigés contre la vérité des connaissances rationnelles. Gorgias est un Zénon à rebours. De même que celui-ci déduisit des éléments des représentations sensibles leur nullité, de même Gorgias détruisit la doctrine éléatique en prouvant qu'elle est insoutenable vis-à-vis de la force de la représensation sensible. Telle fut l'issue de la lutte de la sensibilité contre l'entendement.

7. Au fond les doctrines de Protagoras et de Gorgias se ressemblent, car le premier admet que toute pensée est savoir et le second qu'aucune pensée n'est savoir ; Protagoras prétendait donc qu'il n'y a rien de rien dans la pensée, et Gorgias soutenait qu'elle est un tissu d'illusion et d'apparence. Tous deux n'admettent donc au fond que l'apparence et l'illusion.

Euthydème et Dionysodore de Chios.

SOMMAIRE.

1. Rapport de ces sophistes avec les précédents. 2. Leur système. 3. Leurs sophismes. 4. But du dialogue de Platon, qui porte le nom d'Euthydème. 5. Fin de la sophistique.

1. Les succès extraordinaires des premiers sophistes firent paraître une multitude d'hommes médiocres ou vils, qui, en prenant le titre de sophistes, espéraient acquérir autant de réputation et de fortune, que les premiers qui avaient porté ce nom. Mais ces successeurs de Gorgias, d'Hippias et de Protagoras, outrèrent autant leurs prétentions, leurs promesses et leur impudence, qu'ils étaient au-dessous de leurs prédécesseurs par les connaissances et les talents. Non seulement ils voulurent passer pour les maîtres uniques de vertu et de sagesse; mais ils firent aussi tous leurs efforts pour perdre, à force de calomnie et de fausses accusations, tous le autres hommes célèbres de leur temps, et particulièrement Isocrate. Ces gens qui se vantaient d'enseigner exclusivement aux hommes à être sages et heureux, poussaient la bassesse jusqu'à exiger de leurs disciples qu'ils déposassent quatre à cinq mines chez des changeurs, afin d'assurer le paiement de leurs instructions. Cet amour sordide du gain, la contradiction évidente de leurs promesses et de leur conduite, leur ineptie dans les affaires et les emplois publics, malgré toute leur forfanterie sur la connaissance des secrets de la nature et de l'avenir, enfin l'absurdité de leurs subtilités, ouvrirent les yeux même aux gens du peuple, et firent croire que les sophistes enseignaient plutôt le bavardage et de vaines subtilités, que la sagesse et la vertu. Parmi ces hommes qui avaient attiré le mépris, non seulement sur leurs noms, mais sur la philosophie entière, nous ne citerons qu'Euthydème et Dionysodore, deux frères natifs de Chios, qui poussèrent l'insolence sophistique au plus haut degré. Ils faisaient servir les deux propositions de Protagoras et de Gorgias pour embrouiller le discours.

2. Selon Euthydème, le plus jeune des deux, chacun sait tout et toujours; l'erreur et la contradiction sont donc im-

possibles. Tout est toujours et en même temps égal pour tous; rien n'est quelque chose et ne diffère d'autre chose. En conséquence de ces principes Euthydème soutenait qu'on ne peut rien apprendre.

3. Nul n'apprend rien, disaient-ils, ni celui qui sait, parce qu'il sait, ni celui qui ignore, parce qu'il ignore. Selon eux, le mensonge est impossible parce qu'on ne peut parler que de ce qui est, et que celui qui ment dit vrai, parce qu'il parle de la chose dont il est question. Ils enchainaient les unes aux autres une multitude d'équivoques de langage ou de pensée, en mettant à profit la liaison naturelle des idées, la substitution inévitable des termes généraux aux termes particuliers, ou des termes particuliers aux termes généraux, et enfin le double sens des mots qui servent à exprimer les relations selon qu'on les dispose. Ainsi s'obtenaient les conséquences les plus bizarres : un chien devenait le père de l'interlocuteur, et Jupiter un animal à son service.

4. Ce que nous venons de rapporter des sophismes d'Euthydème et de Dionysodore, se trouve developpé au long dans le dialogue de Platon qui porte le nom d'Euthydème. Platon y épuise la matière : tout l'art des sophistes y est mis à nu ; il vous introduit dans leur arsenal et vous en fait toucher une à une toutes les armes, et ce sujet si aride en apparence, il le sait rendre attrayant par la beauté des formes et par la verve dramatique qui anime ce dialogue d'un bout à l'autre. Il fait voir clairement à quoi se réduit cet art merveilleux, dont le prestige charmait les imaginations grecques, et qui, tout en révoltant le bon sens, l'étonnait et l'embarrassait. Ajoutez qu'en combattant ces sophistes, le champ de bataille de Platon n'était pas seulement la Grèce, mais l'humanité tout entière et l'esprit humain lui-même, qui, après tout, est le vrai père du sophisme.

5. Si Protagoras et Gorgias gardaient encore une certaine méthode dans la manière de prouver, toute stabilité de la pensée devait, au contraire, s'évanouir dans ces jeunes sophistes, puisqu'ils se jettent tantôt dans une direction, tantôt

une autre tout opposée ; ils sont donc, pour nous, le terme de la Sophistique.

CHAPITRE VI.

RÉSUMÉ DE LA PREMIÈRE PÉRIODE.

Résumons ici brièvement les résultats de la philosophie grecque de cette période, pour embrasser d'un coup-d'œil les divers degrés de ses développements.

Dans la physique dynamique des Ioniens, Thalès, regardant le monde comme rempli de la vie divine, en cherche le principe dans un germe qui se développe et s'élève à une vie plus parfaite. Mais déjà Anaximène se fait une idée moins indigne du principe de toutes choses. Il trouve que ce principe doit être l'infini, quelque chose d'inaccessible à l'intuition sensible, une âme qui embrasse et gouverne tout, de la même manière que notre âme nous fait vivre et nous dirige. A quoi Diogène d'Apollonie ajouta que, puisqu'il y a toujours harmonie en toutes choses, le principe en doit être unique ; que ce principe est infini, quoique les choses qu'il produit par sa transformation soient limitées et d'une nature particulière. Ce principe, il le trouve, comme Anaximène, dans l'air que nous respirons. L'esprit audacieux d'Héraclite s'élança plus haut : ce monde est éternel, c'est un être constamment vivant; mais dans la vie même est la tendance aux contraires. Telle est la destinée du feu ; il le voit passer tantôt du besoin à la satiété, tantôt de la satiété au besoin ; comme un fleuve, ce monde s'écoule toujours, change toujours et ne trouve nulle part un point de repos. Ce besoin et cette satiété produisent, par leur rencontre, cette phénoménalité extérieure, que nos sens croient réelle, mais qui n'est qu'une illusion ; cette lutte incessante au sein de la nature, qu'Héraclite appelle combat. Ce combat est soumis à une loi constante et produit ainsi l'harmonie la plus ravissante. Le monde est ainsi l'œuvre d'une raison suprême, à laquelle la raison humaine doit s'unir constamment, si elle ne veut tomber dans l'erreur.

La physique mécanique était toute différente. Déjà Anaxi-

mandre attachait ses regards aux changements des phénomènes de composition et de décomposition. produits par le mouvement des parties élémentaires du tout. Il regarde comme principe de ce mouvement, un être infini, immortel et divin, qui, dès le commencement, disposa les éléments immuables de manière à ce qu'aucun ne dût paraître prédominant. Tout est, à la fin du monde, ramené à la nature homogène de son état primitif. Anaxagore proclama déjà positivement ce principe de la physique mécanique: que toute nature est permanente pour l'être qui la reçoit, que par conséquent rien ne peut changer. Ce principe fut pour lui le résultat d'une réflexion abstraite. Aussi ne regarda-t-il la perception sensible que comme un moyen de parvenir à la connaissance du vrai en soi. Il distingua aussi clairement le mobile de la chose mue; et comme l'ordre règne partout dans l'univers, il en conclut que la cause motrice doit être intelligente. Cette intelligence est entièrement différente et indépendante de la matière; elle connaît tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera. Elle sépare, par l'impulsion qu'elle donne à la masse primitive, les éléments en de grandes masses opposées, d'où sortent, par des décompositions continuelles, toutes les choses de la nature, sans que pourtant l'action de l'intelligence y intervienne directement. De là, la critique de Socrate, de Platon et d'Aristote dirigée contre le système d'Anaxagore. Dans les êtres vivants, dont l'organisation corporelle est une production postérieure de l'activité intellectuelle, l'esprit se montre immédiatement, et ne forme, pour ainsi dire, qu'une seule chose avec le corps. Quoique le système d'Anaxagore perde ainsi beaucoup de sa valeur, il a dû néanmoins, par sa théorie de l'intelligence, diriger les recherches des philosophes postérieurs vers l'étude de l'esprit humain lui-même et, sous ce rapport, devenir la cause d'un progrès réel de la spéculation philosophique.

Archélaüs, disciple d'Anaxagore, a peu d'importance en comparaison de son maître. Nous ferons seulement observer qu'il est le premier de cette école qui se soit occupé de morale.

Empédocle, dualiste comme Anaxagore, se rapproche néanmoins d'avantage d'Anaximandre par l'idée qu'il se fait de la

réunion primitive des éléments dans le sein du Sphérus, qui est sa divinité. Selon lui, un trouble est survenu dans l'état primitif de éléments par la faute d'un démon ; ils ont été détachés de leur unité, et deux principes ont commencé à les pénétrer : ce sont l'amour et la haine. De là des luttes incessantes au sein de la nature. Les hommes, conduits par la haine, méconnaissent la pureté de toutes choses et se plongent par là dans d'affreuses calamités. Quels moyens employer pour en sortir, pour s'en délivrer ? En homme initié aux mystères de son époque, Empédocle recommande aux malheureux mortels de purifier leurs âmes de tous vices, afin de pouvoir participer de nouveau à l'union bienheureuse de toutes choses dans le divin Sphérus.

Les Atomistes allèrent plus loin que les autres physiciens mécanistes, car les premiers ils isolèrent l'explication mécanique du monde de toutes les hypothèses dynamistes admises jusqu'alors, puisqu'ils rejetèrent toute différence de qualités et toute intervention d'une force quelconque dans la composition ou la décomposition des éléments. Les atomes, inertes de leur essence, se meuvent fatalement et produisent ainsi cet univers qui s'offre à nos yeux avec toutes ses magnificences et toutes ses beautés. Point de Dieu, point de providence, point d'âme immatérielle et immortelle dans ce système ; et dans la morale l'égoïsme avec toutes ses conséquences.

Les Pythagoriciens, d'accord avec les écoles précédentes sur l'origine suprasensible des choses sensibles, s'en distinguent néanmoins avantageusement, en ce qu'ils ont rapporté à un but moral, à une véritable vertu intérieure, les phénomènes du monde. Une autre chose qui leur est propre, c'est d'avoir réduit toutes les propriétés sensibles à la forme mathématique des choses, forme qui résultait d'une unité primitive. Cette unité respire le vide dont elle est entourée, se divise et produit les éléments des choses ou les nombres. Ceux-ci, combinés avec le vide, forment des intervalles déterminés par trois dimensions, suivant la longueur, la largeur et la profondeur, en sorte que le corps est formé d'une triple limite, ou d'unités numériques qui sont séparées entre elles par trois intervalles. Il y a

donc partout opposition dans les choses; de là la nécessité de l'harmonie. Le monde est donc pour les Pythagoriciens une harmonie qui découle de l'unité primitive, et qui se reconnaît au nombre, à la mesure et au rapport coordonné des nombres, de manière à former un tout. Cette unité est le Dieu des Pythagoriciens; d'où l'on voit aussi pourquoi ils regardaient les âmes comme des nombres ou comme des émanations de la divinité, et pourquoi ils établissaient dans la morale ce principe qu'il faut ressembler à Dieu. Tel est le lien qui rattache toutes les parties de leur doctrine les unes aux autres et qui en montre aussi tous les vices et toutes les imperfections.

La doctrine éléatique, comparée à celle des Pythagoriciens et des Ioniens se caractérise surtout par des résultats négatifs. Les Éléates, en se fondant sur les principes généraux de la raison, ont fait deux choses principales: d'abord, ils ont cherché à montrer qu'une multiplicité primitive des choses est impossible, par la raison que le non-être, qui devait être conçu comme séparant l'unité, n'est pas; ensuite, ils ont fait voir l'erreur de ceux qui veulent réunir la diversité d'un principe qui se développe avec une unité qui dominerait tout, car le parfait ne peut être sujet au changement. Il n'y a par conséquent qu'*un seul Dieu*, selon Xénophane, qu'*un seul Être*, selon Parménide; ce Dieu, cet être est immuable, il n'est point dans le temps, mais il est éternel; il n'est point corporel, ni en quelque lieu, mais absolument simple en tout et parfait. Tout ce qu'on affirme de la naissance et du changement des choses, n'est donc qu'une illusion des sens, qui cache peut-être une réalité, mais que l'esprit humain ne peut saisir. Zénon, qui entreprit la défense de son école contre les pluralitaires Ioniens, déclare en effet plus positivement que les autres Éléates que, si nous connaissions seulement l'unité, nous aurions par le fait même la connaissance de toutes choses. Mélissus, tout en modifiant sous certains rapports la doctrine des autres Eléates, ne s'en est cependant pas essentiellement écarté. Le défaut de tout le système des Éléates consiste à n'avoir pas su concilier l'idée qu'ils se faisaient de la nature avec les résultats de leur doctrine rationnelle.

Lors donc que les diverses doctrines, sur lesquelles nous venons de jeter un rapide coup-d'œil, vinrent plus tard à se rencontrer, on dut, à cause de l'état où l'esprit humain se trouvait alors, bientôt révoquer en doute même ce qu'il y avait de légitime et de vrai. C'est ce qui arriva en effet par les efforts des Sophistes, qui établirent le centre de leur action à Athenes. Ce qu'il y a de plus important pour le développement de la pensée philosophique dans l'influence des Sophistes, c'est qu'ils portèrent leur attention sur l'idée de la connaissance humaine et sur toute la science de l'homme: ils ouvrirent un champ de recherches presque inconnu jusqu'alors. Cette méthode aussi était propre à favoriser le résultat qu'ils espéraient. Elle avait pour objet la recherche des formes de la pensée et de l'expression ; mais elle ne fut d'abord que peu systématique, et n'eut pour objet qu'un vain exercice. Tous ces efforts divers servirent à préparer une philosophie qui se posa le problème de ramener chaque pensée à l'idée de la science, tant sous le point de vue de la forme que sous celui de la matière. Tous les philosophes antérieurs, fortement frappés d'une idée s'étaient efforcés de la développer exclusivement et de la poursuivre avec un enthousiasme instinctif. Mais plus tard, fixant l'attention sur le but général de la science et sur les moyens par lesquels elle peut être acquise, on dut arriver à ce calme qui, en fait de science, ne résulte que de l'idée même de la science, de l'appréciation de tout savoir spécial par la science universelle et de la manière dont la raison se rapporte aux principes de nos spéculations. Ce résultat de la philosophie pendant sa première période fut obtenu par les recherches les plus variées et les plus opposées ; le doute qui en naquit attaqua tout ce qu'il y avait de plus sacré pour l'humanité; l'esprit humain sembla vouloir abandonner la voie de la science en désespoir de cause. Mais heureusement, la Providence ne cessa jamais d'étendre sa bienfaisante main sur l'humanité, surtout dans des temps d'anarchie sociale et intellectuelle : car plus la vérité est décidément rejetée, plus on sent qu'on a besoin d'elle, plus on sent qu'on ne peut s'en passer.

MANUEL

DE

l'Histoire de la Philosophie Ancienne.

LIVRE SECOND.

DEUXIÈME PÉRIODE.

CHAPITRE I.

Caractère général de cette période.

SOMMAIRE.

1. Marche générale de la civilisation. — Athènes et la philosophie. 2. Celle-ci est le centre de la civilisation attique. — Socrate. — Ce qu'il fait pour la science. 3. Comment il se distingue des philosophes de la première période. — La physique ionienne parvient à distinguer l'intelligence de la matière; mais elle regarde cependant l'une et l'autre comme appartenant à la nature. 4. Socrate y trouve une différence essentielle et s'élève à l'idée qui explique cette différence, à l'idée de la vraie science. 5. Détermination de la fin de cette période. — Deux choses à considérer, la civilisation et le caractère de la philosophie. 6. *La civilisation.* — Influence des conquêtes d'Alexandre-le-Grand. 7. *La philosophie.* — Éclectisme et scepticisme. 8. La nouvelle Académie et les nouveaux Stoïciens terminent cette période, 50 ans avant J.-C.

1. Pendant la guerre du Péloponèse, lorsque les arts d'imagination avaient déjà atteint à Athènes le plus haut degré de perfection, commença aussi dans cette ville un grand mouvement philosophique, qui porta la science grecque à son apogée. Ce fut à la suite de ce mouvement que se forma la prose attique, modèle pour tous les siècles suivants. Athènes, quoique déchue de sa grandeur politique, domina toujours par l'ascendant de ses lumières; elle donna un caractère grec à tout son développement et ramena à l'unité tous les élément sépars de la culture intellectuelle de la Grèce. C'était là le fruit de la vie éminemment libre des Athéniens. Athènes était le centre des beaux-arts, qui avaient trouvé dans Périclès un protecteur généreux et éclairé. Aussi les artistes les plus

distingués vivaient dans cette ville. Platon blâme, avec quelque raison, il est vrai, les excès de la liberté de cette vie athénienne; mais ce fut néanmoins elle qui attira à Athènes les grands hommes de l'époque. La jeunesse grecque aussi ne trouvant nullepart ailleurs une sphère d'action aussi étendue, affluait de toutes parts dans ce prytanée de la sagesse grecque, pour y entendre les génies immortels qu'il renfermait. Pendant tout le temps que dura cet état de choses, Athènes fut le siége des écoles philosophiques, la véritable école supérieure des Grecs.

2. La philosophie fut le centre et comme le cœur de la civilisation attique, considérée sous le point de vue scientifique. Ce fut Socrate qui jeta les fondements de la philosophie de cette époque; aussi toutes les écoles d'alors, s'appelaient-elles socratiques, celle d'Epicure exceptée, et prétendaient propager les véritables principes de Socrate. Nous avons donc à suivre, avant tout, le développement d'une pensée vivante et forte; ce que nous ne pouvons faire qu'en rattachant l'histoire de la philosophie de ce temps, à la manière dont Socrate traita la science. Mais pour connaître cette manière, nous devons jeter un coup-d'œil sur la marche que la philosophie à suivie jusqu'ici. Nous laisserons ici parler Ritter lui-même.

3. » Il était naturel que les premières recherches philosophiques des peuples païens eussent surtout pour objet la nature, car elle est la racine d'où se dégage insensiblement la vie rationnelle; et comme l'homme, dans le principe de son existence, se sent davantage dans la dépendance des conditions extérieures de la vie, il y donne d'abord son attention d'une manière toute particulière. Dans cet état de développement, l'unique moyen de parvenir à la tranquillité philosophique, c'est qu'il se sente de même nature que le monde qui l'environne; et lorsqu'il s'identifie avec lui par la pensée, il n'aperçoit qu'une seule science, la science de l'ensemble de la nature. Les premiers essais philophiques des Grecs laissent apercevoir ce degré de développement intellectuel. Mais peu à peu l'homme remarque la force qui lui est propre, la force de la raison, qui ne s'observe

nulle part ailleurs dans la nature ; la conscience lui apprend que la raison n'est pas une force de la nature, mais quelque chose de tout différent, et alors s'ébranle et tombe l'opinion de son homogénéité avec le monde qui l'environne. Il ne peut plus alors persister dans les premières voies de la philosophie sans détruire sophistiquement la découverte qu'il vient de faire d'un nouveau monde, celui de la conscience réfléchie. Le temps est venu de distinguer la morale et la physique ; la loi qui régit la matière et celle qui régit l'intelligence. Tel était déjà le progrès de la science avant Socrate. C'est ce qu'attestent les travaux des Sophistes, et ceux peut-être d'Archélaüs, sur la loi et la morale; mais tous cherchaient à faire voir, en partant du point de vue physique, que tout le rationnel n'est cependant qu'une force particulière de la nature, et qu'il est juste que le plus fort commande. »

4- » Il y avait dans ces observations de la pensée scientifique, une belle occasion de faire un pas de plus dans la science, et le côté moral de ce monde dut enfin trouver sa place et se poser à jamais vis-à-vis de la nature. C'est ce qui explique pourquoi Socrate s'appliqua plutôt à la morale qu'à la physique. Mais ce n'était point assez pour satisfaire l'esprit avide de l'unité scientifique ; car, en suivant cette voie, on n'aurait jamais rencontré que deux sciences, dont l'une est l'opposée de l'autre, mais qui, toutes deux prétendant à une égale généralité, auraient donné, l'une un aspect physique, l'autre un aspect moral au monde, si un point de vue scientifique plus élevé et naturellement propre à réunir ces extrêmes opposés ne s'était présenté. Chacun voit que cette nouvelle doctrine devait prendre ses racines dans les recherches logiques et dialectiques, pour apercevoir, du haut de l'idée, de la pensée scientifique, comment il est nécessaire d'embrasser également, dans la connaissance, la nature et la raison, pour l'accomplissement de la science. Or, c'est en cela que consiste le mérite des travaux dialectiques de Socrate, de la méthode à laquelle il exerçait ses disciples, de la manière dont il insistait sur la libre conscience dans le procédé scientifique, et sur ce que celui qui sait véritablement, peut toujours expliquer son

idée. Cette conscience claire de la valeur scientifique de la pensée, cette connaissance de soi-même, comme être pensant, à laquelle Socrate aspirait sans cesse, ne se rencontre dans aucun des philosophes antérieurs ; mais aussi est-ce en cela même que consiste le caractère propre de sa doctrine, et de la méthode qui fut transmise par lui aux parfaits socratiques. Partout nous les voyons du moins s'efforcer de tout soumettre à la lumière de la science universelle, de manière que chaque connaissance puisse être jugée un membre nécessaire dans l'idée ou l'ensemble de la science. En tendant ainsi à une science universelle, c'est-à-dire en partant de la conscience de l'unité du savoir humain, leur philosophie s'affranchit du caractère individuel et exclusif qui avait produit les systèmes antérieurs. Tel est le caractère de la philosophie de cette période. »

5. Il nous reste encore à déterminer la fin de cette période. C'est à quoi nous parviendrons en examinant l'état général de la civilisation grecque de ces temps et le caractère externe de la philosophie elle-même. Parlons d'abord de la civilisation.

6. Les conquêtes d'Alexandre-le-Grand avaient répandu les arts et les lettres de la Grèce dans tout l'Orient et en Egypte. Des écoles s'étaient promptement formées à Pergame et surtout à Alexandrie. La science grecque était donc en contact immédiat avec la civilisation de l'Orient. Ce contact devait nécessairement produire d'autres idées, une autre manière de voir ; mais cette métamorphose intellectuelle ne se fit que lentement, Athènes restant toujours encore le centre des lumières grecques. Ce fut elle qui fournit les maîtres pour les écoles citées plus haut. Ces écoles surpassèrent bientôt, il est vrai, les écoles athéniennes dans plusieurs branches des sciences ; mais Athènes les dominait toujours par la supériorité de ses philosophes. D'ailleurs, la manière érudite dont les Alexandrins traitaient la philosophie et les autres branches de la science grecque, devait encore les garantir pendant quelque temps de l'influence des idées orientales et retarder cette métamorphose dont nous venons de parler. Il fallait d'abord que les classes inférieures de la société eussent pris goût à l'esprit

oriental, pour qu'il pût pénétrer dans les régions supérieures et amener cette métamorphose morale que nous remarquerons dans la troisième période ; ce n'est donc pas dans le caractère général de la civilisation grecque, que nous pouvons puiser nos motifs pour déterminer la fin de cette période.

7. Considérons maintenant le développement interne de la philosophie, pour résoudre la question qui nous occupe.

Dans le dernier siècle avant J.-C. et déjà plus tôt, on ne faisait de la philosophie qu'une affaire d'érudition. Or dès qu'un peuple n'a plus d'énergie productive, il peut se présenter deux cas : ou il s'aperçoit de son incapacité à produire, ou il ne s'en aperçoit pas. Dans le dernier cas, il se fait un jeu des théories anciennes ; il se les transmet sous certaines formules, mais ces formules sont mortes, la science et la civilisation anciennes n'y respirent plus. Cependant comme on ne renonce pas à toute spontanéité en philosophie, on conserve du moins la faculté de choisir dans ce qui a été produit. De cette manière la philosophie devient purement une affaire d'érudition. Si, au contraire, on s'aperçoit de son incapacité à dominer l'élément philosophique de la pensée, et que l'on passe en revue les doctrines antérieures, sans être ranimé par elles, alors on leur conteste la vie et la force créatrice de la vérité. Alors apparaît un scepticisme qui naît de la mort même de l'activité philosophique. Mais ce scepticisme peut être de deux espèces ; ou il est ennemi de la philosophie : tel est celui que nous rencontrons dans la période suivante ; ou il provient de ce qu'on s'était vainement occupé des pensées philosophiques antérieures : tel est le scepticisme de la période actuelle. Son but ne peut donc être que de faire voir, que ces pensées ne pouvaient pas engendrer la véritable conviction, qui convient à la science. Ce scepticisme ressemble beaucoup à la méthode éclectique, avec cette différence, qu'il connaît mieux son rapport avec la science.

8. En suivant ces principes, nous pourrons facilement déterminer la fin de cette période. On remarque déjà de bonne heure une transmission savante de la philosophie dans l'école des Stoïciens; après Cléanthe et Chrysippe, cette école reste

stationnaire, mais elle conserve les doctrines dans leur pureté, quoique les nouveaux stoïciens Panétius, Posidonius et d'autres se montrent déjà moins rigoureux et penchent déjà vers un certain éclectisme. Presque en même temps apparaît le scepticisme de la seconde espèce au sein de l'Académie. Il y fut introduit par Carnéade. C'est là ce scepticisme, dont nous avons dit, qu'il est très-souvent allié au goût pour l'éclectisme. C'est donc par la nouvelle Académie et par les nouveaux Stoïciens que nous terminerons l'histoire de cette période avec d'autant plus de fondement, qu'environ 50 ans avant J.-C. se montre cet autre scepticisme hostile à la philosophie, et que la fusion de la pensée grecque et de la pensée orientale se consomme dans la philosophie.

CHAPITRE II.

Socrate.

A. Aperçu biographique.

SOMMAIRE.

1. Comment il faut écrire l'histoire de Socrate. 2. Origine et éducation de Socrate. 3. Il ne quitte point Athènes, se mêle peu des affaires publiques, les deux fois qu'il y prit part, il donna des preuves d'une grande fermeté. 4. Commencement de son enseignemt. — L'oracle de Delphes et son influence sur Socrate. — Son désintéressement. — Sa manière de se conduire envers les sophistes et ses disciples. 5. En quoi consiste son ironie. 6. Pourquoi il acquiert bientôt une grande renommée. 7. Puissance de ses discours. 8. Sa manière d'enseigner. 9. Succès et suites de cette méthode. — Diversité des écoles socratiques. 10. Accusation et procès de Socrate. 11. Influence des circonstances politiques sur ce procès. 12. Plaidoyer de Socrate pour sa défense, d'après Platon. 13. Il est déclaré coupable. 14. Devant fixer sa peine, il déclare avoir mérité d'être nourri dans le prytanée aux frais de l'Etat. 15. Il est condamné à mort. 16. Manière dont il envisagea sa condamnation. 17. Sa replique à Apollodore. 18. L'arrêt n'est pas exécuté tout de suite. 19. Entretien de Socrate avec Criton la veille de sa mort. 20. Ses derniers instants. 21. Détails sur son caractère. 22. Sa religiosité — vivacité de son imagination — force de son esprit. 23. Son démon — sa superstition. 24. Jugement sur le caractère et la tendance générale de Socrate.

1. On ne peut bien comprendre la doctrine de Socrate, si l'on ne connaît bien sa vie et sa personne. En effet, une chose qui le distingue de la foule des hommes les plus célèbres,

c'est que, plus on le connaît parfaitement, plus on approfondit sa vie et son caractère, plus on conçoit pour lui de vénération et de respect. Aussi Platon et Xénophon, ses disciples les plus distingués, nous ont donné tous les détails de la dernière moitié de la vie de leur maître; mais d'autres écrivains nous en ont donné également sur l'autre partie de la vie non moins intéressante de ce philosophe, de sorte que nous savons beaucoup mieux ce que fut Socrate, que la manière dont il devint ce qu'il fut.

2. Il est hors de doute qu'il naquit à Athènes, 470 ans avant J.-C. et qu'il eut pour père un médiocre sculpteur, nommé Sophronisque, peu favorisé des dons de la fortune, et pour mère Phénarète, sage-femme. Malgré la pauvreté de ses parents, il reçut une aussi bonne éducation que les enfants des plus nobles citoyens d'Athènes. Il est certain aussi que Socrate apprit l'art de son père; mais il l'abandonna bientôt et s'appliqua avec le plus grand zèle à former son esprit et son cœur. Il dit lui-même, dans Xénophon, que, depuis l'instant où il commença à penser, il fit tous ses efforts pour saisir et s'approprier tout ce qu'il trouvait de bon et d'utile (1). C'est pour cela que, dans sa jeunesse, il lisait tous les bons écrits des poètes et des philosophes anciens et nouveaux, et qu'il écoutait tous ceux qui venaient à Athènes pour exercer ou étaler leurs connaissances et leurs talents (2). Il recherchait toutes les personnes qui s'étaient distinguées dans quelqu'art ou dans quelque science.

3. Il ne quitta jamais sa ville natale, si ce n'est comme soldat dans les campagnes de Potidée, de Délium et d'Amphipolis, où il s'acquit la réputation d'un guerrier intrépide et des plus fidèles à ses devoirs. Il prit, du reste, très-peu de part aux affaires publiques, mais quand il le faisait, il s'y distinguait toujours par son amour pour la justice et pour la patrie. Ni les cris furieux, ni les menaces ne purent jamais

---

(1) Apolog., § 16.
(2) Plat in Phaed, p. 59. Theæt p. 85.

l'engager à faire ce qu'il croyait injuste ou à y donner son consentement. « Vous savez, Athéniens, lui fait dire Platon dans son *Apologie*, que je n'ai jamais exercé aucune magistrature, et que j'ai été seulement sénateur. La tribu Antiochide, à laquelle j'appartiens, était justement de tour au Prytanée, lorsque, contre toutes les lois, vous vous opiniâtrâtes à faire simultanément le procès aux dix généraux qui avaient négligé d'ensevelir les corps de ceux qui avaient péri au combat naval des Arginuses; injustice que vous reconnûtes, et dont vous vous repentîtes dans la suite. En cette occasion, je fus le seul des Prytanes qui osai m'opposer à la violation des lois, et voter contre vous. Malgré les orateurs qui se préparaient à me dénoncer, malgré vos menaces et vos cris, j'aimai mieux courir ce danger avec la loi et la justice, que de consentir avec vous à une si grande iniquité, par la crainte des chaînes ou de la mort. Ce fait eut lieu pendant que le gouvernement démocratique subsistait encore. Quand vint l'oligarchie, les Trente me mandèrent moi cinquième au Tholos et me donnèrent l'ordre d'amener de Salamine Léon le Salaminien, afin qu'on le fît mourir; car ils donnaient de pareils ordres à beaucoup de personnes, pour compromettre le plus de monde qu'ils pourraient; et alors je prouvai, non pas en paroles, mais par des effets, que je me souciais de la mort comme de rien, si vous me passez cette expression triviale, et que mon unique soin était de ne rien faire d'impie et d'injuste. Toute la puissance des Trente, si terrible alors, n'obtint rien de moi contre la justice. En sortant du Tholos, les quatre autres s'en allèrent à Salamine, et amenèrent Léon, et moi je me retirai dans ma maison; et il ne faut pas douter que ma mort n'eût suivi ma désobéissance, si ce gouvernement n'eût été aboli bientôt après. C'est ce que peuvent attester un grand nombre de témoins. » A l'exception des fonctions dont nous venons de parler, Socrate s'éloigna donc, pendant toute sa vie, des places et des affaires publiques; croyant que le peuple et l'état étaient trop corrompus, pour pouvoir leur être utile de cette manière. Il ne voulait ni ne pouvait s'avilir par des flatteries et des faiblesses semblables à celles que le peuple atten-

dait de ses démagogues, même au sujet de ses entreprises les plus extravagantes et les plus violentes. Or en s'opposant toujours à la volonté du peuple, il aurait bientôt été mis à mort, comme il le dit lui-même dans Platon, et n'aurait pu être utile à ses concitoyens d'une autre manière. C'est aussi parce qu'il ne voulait être ni témoin ni coopérateur de résolutions absurdes, de jugements injustes, ou d'actions turbulentes et honteuses, qu'il n'assistait jamais aux assemblées du peuple, ni aux jugements des tribunaux et très-rarement aux spectacles. Néanmoins sa vie était autant consacrée à l'utilité publique, que si il eût gouverné le peuple comme Périclès, ou toujours commandé les flottes et les armées.

4. Il commença à occuper les autres de philosophie, lorsqu'il eut atteint la maturité de l'âge. On rapporte ordinairement, mais, selon nous, à tort, ce commencement à la réponse que donna l'oracle de Delphes à Chéréphon, l'ami de Socrate. Toutefois, cette réponse exerça la plus grande influence sur la suite de sa carrière. Ayant déjà reconnu antérieurement combien étaient vaines les opinions des philosophes et des sophistes de son temps sur les questions les plus importantes, dont l'esprit humain est porté à s'occuper, il s'appliqua dès lors avec la plus grande ardeur, à faire voir le néant de leurs orgueilleuses prétentions. Non content d'être sorti lui-même de l'erreur, il se proposa aussi de détourner les autres, des principes des sophistes de son siècle; et de consacrer sa vie entière au service de la divinité, en travaillant sans cesse, par ses instructions et ses exemples, à rendre ses concitoyens sages et heureux. Il n'établit point d'école; il ne se faisait pas payer ses leçons, comme les Sophistes; il ne recevait jamais de présents ni de récompense de ses amis, malgré sa pauvreté; mais il permettait à chacun de le fréquenter librement et de puiser, dans ses discours, des leçons de courage et de sagesse. Aussi la supériorité de son génie et ses victoires sur les Sophistes lui procurèrent-elles bientôt un grand nom, puisqu'elles attirèrent vers lui, les jeunes gens les plus riches et les plus distingués d'Athènes, qui firent cause commune avec lui contre ses ennemis et les attaquèrent avec

les mêmes armes. La manière dont il s'y prenait pour réfuter et combattre les Sophistes et autres gens de cette espèce était très-propre à produire cet effet. Autant il était humble et modeste au commencement des entretiens, avec ces hommes qu'il voulait corriger ; autant il était tranchant et impitoyable, lorsqu'il était une fois sûr de sa victoire. Alors il ne quittait pas son adversaire qu'il ne l'eût tout-à-fait humilié, forcé à se retracter publiquement, et à avouer son ignorance ou ses erreurs; ce à quoi ses jeunes amis devaient naturellement prendre un grand plaisir. Dans ces rencontres, Socrate se servait de cette ironie qui l'a rendu si célèbre, et qui, comme l'expérience l'a prouvé, était l'unique arme avec laquelle on pût combattre des hommes tels que les Sophistes.

5. Cette ironie de Socrate ne consistait pas seulement à blâmer, ridiculiser ou rejeter les personnes ou les opinions, sous l'apparence d'une louange ou d'une approbation sérieuse; elle ne consistait pas seulement à rabaisser ses connaissances et ses moyens, et à élever la sagesse, les talents et la grande érudition de ses adversaires; elle ne consistait pas seulement à reconnaître ces derniers pour ses maîtres, pour des hommes sages, et à se soumettre à leurs lumières comme un écolier docile et ignorant, qui mérite plus d'indulgence et de pitié que de colère ; mais elle consistait surtout en ce que Socrate, sous prétexte d'ignorance, ne soutenait rien d'une manière décisive, ne laissait jamais apercevoir quelle était son opinion, évitait adroitement toutes les tournures, toutes les ruses de son adversaire, pour l'amener à la déclarer, et l'amenait lui-même, par divers détours, à déclarer la sienne. Alors avec toute la simplicité apparente d'un homme qui ne cherche qu'à s'instruire, et qui demande à être de plus en plus éclairé, et sans faire attention aux injures où à la colère de son adversaire; il lui faisait une suite de questions auxquelles il était facile de répondre, ou qui du moins ne présentaient rien de captieux, et qui, à la fin, devenaient autant de liens secrets, qui l'arrêtaient tout-à-coup, le troublaient, et le réduisaient à ne pouvoir plus répondre. On conçoit que cette méthode devait rendre l'enseignement de Socrate des plus intéressants, lui attirer bientôt un grand nombre de disciples et répandre sa renommée dans toutes les parties de la terre habitées par des Grecs.

6. Toute sa personne devait d'ailleurs contribuer à faire de lui un être non-seulement extraordinaire, mais encore un phénomène intéressant. Un nez camus et retroussé, des yeux saillants, un ventre proéminent faisaient de lui une sorte de Silène; ce qui s'accordait très-bien avec ses discours, qui souvent contenaient une raillerie fine et déguisée, dirigée contre toute espèce de prétention orgueilleuse. Son langage, sa mise négligée, ce coup d'œil qu'il avait coutume de jeter autour de lui, sa marche, dans laquelle il s'arrêtait quelquefois brusquement, lui donnaient un air extraordinaire, qui contrastait singulièrement avec la tenue et le genre de vie de la jeunesse élégante, qui se pressait à sa suite. Les grandes vertus de Socrate le faisaient chérir de tous ceux qui le fréquentaient; les conseils qu'il donnait à ses amis étaient toujours suivis d'effets salutaires.

7. La force de son raisonnement était irrésistible, surtout dans le dialogue: « ses discours, dit Alcibiade dans le Banquet de Platon, n'ont pas la moindre ressemblance ni avec les discours des anciens orateurs, ni avec ceux des orateurs modernes; et on ne peut mieux les comparer, ainsi que Socrate lui-même, qu'à ces figures de Silène, qui paraissent extérieurement de peu de valeur, et qui au dedans renferment les plus belles statues des Dieux. A entendre Socrate parler souvent de cordonniers, de tanneurs, d'ânes, ou employer d'autres termes ou d'autres comparaisons qui semblent basses et populaires, l'oreille est d'abord blessée, son langage paraît ridicule et populaire; mais bientôt, lorsqu'on en connaît tout le sens, on découvre des instructions divines et les peintures les plus brillantes de la vertu. En l'écoutant, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des Corybantes, ses paroles font couler mes larmes, et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont paru sans doute éloquents, mais sans me faire éprouver rien de semblable; toute mon âme n'était pas bouleversée; elle ne s'indignait point contre elle-même de se sentir dans un honteux esclavage, tandis que, auprès du

Marsyas que voilà, je me suis souvent trouvé ému au point de penser qu'à vivre comme je le fais, ce n'est pas la peine de vivre. Socrate est un homme qui me force de reconnaître que, manquant moi-même de bien des choses essentielles, je néglige mes propres affaires pour me charger de celles des Athéniens. Il me faut donc malgré moi m'enfuir bien vite, en me bouchant les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, si je ne veux pas rester jusqu'à la fin de mes jours assis à la même place auprès de lui. Pour lui seul dans le monde, j'ai éprouvé ce dont on ne me croirait guère capable, de la honte en présence d'un autre homme. Or il est en effet le seul devant qui je rougisse. J'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et pourtant de n'avoir pas la force, quand je l'ai quitté, de résister à l'entraînement de la popularité; je le fuis donc; mais quand je le revois, j'ai honte d'avoir si mal tenu ma parole, et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il ne fût pas au monde, et cependant si cela arrivait, je suis bien convaincu que j'en serais plus malheureux encore; de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là ». Ce qui précède nous explique, pourquoi Socrate attachait tant d'importance à l'enseignement oral, et pourquoi il ne voulut jamais mettre ses idées par écrit.

8. Dans ses entretiens philosophiques, il se mettait constamment à la hauteur de ceux qui l'écoutaient et conversaient avec lui. C'est ce qui constitue le second et le principal caractère de sa méthode; c'est ce qu'il appelait l'art de faire accoucher les esprits, et qui ne différait de son ironie que par le but qu'il s'y proposait; pour le reste, c'était à peu près la même marche, la même manière, le même ton. Avec l'ironie, il voulait abattre, humilier, rendre ridicules et méprisables les hommes qu'il désespérait de pouvoir corriger; par ses accouchements, il tâchait d'instruire ou de corriger des jeunes gens ou des hommes faits auxquels il croyait pouvoir encore être utile. Dans cette seconde méthode, il commençait d'abord par tâcher de gagner l'amitié et la confiance de ceux qu'il avait en vue; ensuite il leur offrait une quantité d'exemples, dont les premiers semblaient, n'avoir aucun rapport à eux,

mais dont les suivants marquaient de plus en plus ce rapport. De cette manière il amenait insensiblement celui qu'il voulait instruire à approuver ou à blâmer dans un grand nombre d'autres, des actions semblables à celles qu'il voulait exciter en lui, ou dont il voulait le détourner.

9. C'est pourquoi son enseignement devait obtenir un merveilleux succès; mais aussi devait-il en résulter une foule de points de vue isolés de sa doctrine. C'est ce que nous voyons en effet par le grand nombre d'écoles socratiques qui s'établirent par la suite.

10. C'est encore un des points qui contribuèrent le plus à la réussite de l'accusation que les ennemis de Socrate lancèrent contre lui. Cette accusation, soutenue par Melitus, jeune poète, par Anytus, le démagogue, et par le rhéteur Lycon, portait sur ces trois points : 1° Socrate ne croit pas aux dieux de l'état; 2° il y introduit des divinités nouvelles : ce point se rapporte principalement au Génie de Socrate; 3° il corrompt la jeunesse athénienne.

11. Une circonstance politique empirait la cause de Socrate. On venait de chasser les trente tyrans que les Spartiates, après la prise d'Athènes, à la fin de la guerre du Péloponèse, l'an 404 avant Jésus-Christ, avaient établis pour gouverner la ville, et qui en huit mois, selon Xénophon, firent périr plus de citoyens que n'en avait moissonné la guerre précédente. Deux anciens disciples de Socrate, Hippias et Caliclès, étaient du nombre de ces tyrans. Quoique Socrate leur eût résisté avec courage et qu'il n'eût pas craint de les comparer publiquement à de mauvais pâtres qui, ayant des vaches à garder, les ramèneraient tous les jours plus maigres et en plus petit nombre, il restait toujours une fâcheuse prévention dans l'esprit du peuple après cette réaction démocratique. De plus, Alcibiade, un de ses disciples, était exilé parce qu'il avait aspiré à la souveraineté de sa patrie.

On peut dire en général, que ce fut l'esprit de parti qui fit condamner Socrate. Son intégrité ne fut point mise en cause; il suffisait qu'il parût dangereux au parti qui voulait l'ancien ordre de choses.

12. Quand Socrate parut devant ses juges, il ne dit ni ne fit rien pour exciter leur compassion, ne dit ni ne fit rien pour se concilier leur bienveillance. Dans sa réponse, telle que Platon nous l'a conservée, il distingue ses accusateurs en deux sortes : les uns l'accusent depuis longues années, les autres tout récemment. Il en sera ce qu'il plaira à Dieu, mais il plaidera sa cause pour obéir à la loi.

Il remonte à la calomnie d'Aristophane, qui, vingt-quatre ans auparavant, l'avait accusé de s'occuper de choses illicites et dangereuses dans son enseignement; il proteste qu'il ne s'est point occupé de sciences curieuses comme le dit l'accusation, en prend à témoins ceux qui l'ont entendu : ce sont les Sophistes qui se vantent d'enseigner ces choses pour de l'argent. Pour lui, ce qui lui a valu une réputation de sagesse, c'est un oracle de Delphes qui l'avait déclaré le plus sage des hommes ; non pas qu'il sût plus que les autres; seulement il savait qu'il ne savait rien; tandis que ceux qui primaient dans les magistratures, dans les sciences, les lettres, les arts, paraissaient sages aux autres et surtout à eux-mêmes, mais au fond ils ne l'étaient pas, attendu qu'ils s'imaginaient tout savoir et qu'ils ne savaient rien. Par respect pour l'oracle, il avait pris à tâche de le leur faire voir. De là des inimitiés sans nombre. Les jeunes gens qui venaient l'entendre auront suivi son exemple et démasqué comme lui le faux-savoir. De là une conjuration générale qui déchaîne contre lui Mélitus pour les poëtes. Anytus pour les artisans et les hommes d'état, Lycon pour les orateurs. Quant à Mélitus, qui l'accuse de corrompre la jeunesse, il lui prouve par ses propres réponses qu'il ne sai ce qu'il dit. Comment, au reste, la corromprait-il ? Est-ce en enseignant qu'il n'y avait aucune divinité? Oui, répondit Mélitus. Socrate lui montre que son accusation se contredit, puisqu'elle lui impute d'introduire des divinités nouvelles. Il croyait donc à quelque divinité. Le vrai motif, c'est qu'il découvrait leur ignorance à ceux qui croyaient savoir quelque chose. Le renvoyâ-t-on absous, il recommencerait à faire de même pour obéir à l'oracle, dût-il souffrir mille morts. Il ne la craint point au reste. Il ne l'a point crainte à Potidée, à

Amphipolis, à Délium ; il ne l'a point crainte, quand seul il résista comme sénateur à tout le peuple, quand seul il se refusa à l'ordre des Trente. Pour savoir au juste s'il corrompait ou non la jeunesse, rien n'était plus aisé : il y avait dans l'assemblée un grand nombre d'hommes qui depuis tant d'années étaient venus l'entendre ; on n'avait qu'à les interroger et eux et leurs parents. Quant à ses juges, il a cru plus honorable pour eux et pour lui de ne pas chercher à les attendrir par le spectacle de sa femme et de ses enfants ; et je vous laisse, conclut-il, à vous et à Dieu, le soin de prendre à mon égard la décision la plus avantageuse pour vous et pour moi.

13. Les juges qui étaient au nombre de cinq cent cinquante-six, le déclarèrent coupable à une majorité de trois voix.

14. Selon la jurisprudence d'Athènes, quand la loi ne déterminait pas la peine, on laissait au coupable la facilité d'indiquer lui-même celle à laquelle il se condamnait. Sur sa réponse on opinait une seconde fois ; et ensuite il recevait son dernier arrêt. Socrate pouvait faire changer la peine de mort, proposée par Mélitus, en un exil, en une détention ou en une amende pécuniaire. Ne voulant pas, en se taxant lui-même, se reconnaître coupable : « Athéniens, dit-il, à quelle peine me condamnerai-je ? Je dois choisir ce qui m'est dû; et que m'est-il dû? Quelle peine afflictive ou quelle amende mérité-je, moi, qui me suis fait un principe de ne connaître aucun repos pendant toute ma vie, négligeant ce que les autres recherchent avec tant d'empressement, les richesses, le soin des affaires domestiques, les emplois militaires, les fonctions d'orateur et toutes les autres dignités ; moi, qui ne suis jamais entré dans aucune des conjurations et des cabales si fréquentes dans la république, me trouvant réellement trop honnête homme pour ne pas me perdre en prenant part à tout cela ; moi qui, laissant de côté toutes les choses où je ne pouvais être utile ni à vous ni à moi, n'ai voulu d'autre occupation que celle de vous rendre à chacun en particulier le plus grand de tous les services, en vous exhortant, tous individuellement, à ne pas songer à ce qui vous appartient accidentellement plutôt qu'à la patrie elle-même, et ainsi de tout le reste ?

Athéniens, telle a été ma conduite ; que mérite-t-elle ! une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, qu'est-ce qui peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de loisirs pour ne s'occuper qu'à vous donner des conseils utiles? Il n'y a rien qui lui convienne plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée, et il le mérite bien plus que celui qui, aux jeux olympiques, a remporté le prix de la course à cheval, ou de la course des chars à deux ou à quatre chevaux ; car celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence : moi, je vous engage à l'être véritablement : celui-ci a de quoi vivre, et moi je n'ai rien. Si donc il me faut déclarer ce que je mérite, en bonne justice, je le déclare, c'est d'être nourri au Prytanée ,» C'était un lieu où s'assemblaient les principaux magistrats nommés Prytanes, et où ils étaient nourris aux frais de l'Etat, ainsi que ceux qui avaient rendu des services importants à la patrie. et les vainqueurs aux jeux olympiques. Socrate finit toutefois par dire, que, s'il avait de l'argent, il se serait condamné à une amende aussi forte qu'il aurait pu la payer. Mais il n'avait rien. Cependant, si on voulait se contenter de ce qu'il me serait possible, dit-il, je pourrais peut-être vous payer une mine d'argent (quatre-vingt-douze francs). Voilà la punition que je m'inflige. Mais, Athéniens, Platon que voici, Critobule et Apollodore exigent que je me condamne à trente mines et veulent me servir de caution. Je m'y résigne : ils vous répondront de la somme, et ce sont des répondants solvables.

15. Après cette réplique, quatre-vingts des juges qui avaient été favorables lors du premier jugement, adhérèrent aux conclusions de Mélitus, et la sentence de mort fut prononcée.

16. Socrate reprit la parole, rappela les espérances immortelles d'une autre vie et termina ainsi : « Je n'ai aucun ressentiment contre mes accusateurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoique leur intention n'ait pas été de me faire du bien, et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire ; en quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre d'eux. Je ne leur ferai qu'une seule prière. Lorsque mes enfants seront grands, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose

plutôt que la vertu, punissez-les, en les tourmentant comme je vous ai tourmentés ; et, s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-les rougir de leur insouciance et de leur présomption ; c'est ainsi que je me suis conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons qu'à nous louer de votre justice ; mais il est temps que nous nous quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu (1).

17. Apollodore s'étant avancé pour lui témoigner sa douleur de ce qu'il mourait innocent : Voudrais-tu, lui répliqua-t-il, que je mourusse coupable ? Son visage, ses discours, sa démarche, en se rendant à la prison, respiraient le calme ; il semblait dire : Anytus et Mélitus peuvent me tuer, mais ils ne peuvent me faire du mal.

18. L'exécution fut différée pendant trente jours. Le lendemain du jugement un navire avait été mis en mer, qui portait les offrandes des Athéniens pour le temple d'Apollon de Délos. Il était défendu de mettre à mort avant que ce navire fût de retour. Socrate continua dans cet intervalle ses entretiens accoutumés avec ses disciples.

19. La veille du jour où l'on attendait la rentrée du navire, Criton, un de se disciples, vint trouver Socrate de grand matin pour lui annoncer cette triste nouvelle et le conjurer de sortir de la prison, dont les portes lui étaient ouvertes : Criton lui avait ménagé ce moyen de salut en gagnant le geolier. Il lui offrit de plus une retraite sûre en Thessalie. Socrate lui demanda en riant s'il connaissait un lieu hors de l'Attique où l'on ne mourût point. Criton, désespéré, lui fit entendre que s'il ne profitait de cette occasion, il paraîtrait se trahir lui-même, trahir ses enfants, trahir ses amis. Socrate lui montra d'un autre côté la patrie et ses lois : il n'en avait reçu que du bien ; le mal lui venait des hommes seuls. Envers ceux-ci mêmes, ce serait mal de rendre le mal pour mal ; envers la patrie et ses lois, combien plus criminel ne serait-il point de rendre le mal pour le bien ? Or, si maintenant, après le jugement pro-

(1) Plat. Apolog. Socrat.

noncé, il faisait, malgré les lois, ce qu'avant le jugement il pouvait faire selon les lois, en se retirant ailleurs, ne détruirait-il pas, autant qu'il est en lui, et les lois et la patrie? ne donnerait-il pas lieu de conclure que tout ce qu'il avait philosophé pendant soixante-dix ans sur le juste et l'injuste, n'était que des propos en l'air? Ne serait-il pas honteux d'agir de cette sorte à son âge, pour vivre encore quelque peu de jours incertains. Voilà ce qu'il entendait sans cesse résonner au dedans de lui-même comme un écho, tellement qu'il ne pouvait entendre autre chose. Criton n'ayant rien trouvé à répondre, Socrate conclut : Ne parlez donc plus de cela; mais marchons où Dieu nous conduit (1).

20. A la fin des trente jours, il reçut, avec un visage calme et serein, la coupe empoisonnée qui devait mettre fin à sa destinée. Ses dernières paroles roulèrent sur l'immortalité de l'âme. Platon notait, pour les transmettre religieusement à la postérité, ces derniers accents d'une voix qui lui était si chère, et qui ne devait plus, quelques moments après, se faire entendre ; tous ses disciples faisaient silence autour de lui, et lorsque son cœur généreux eut cessé de battre, aucun d'eux ne douta qu'il ne fut allé recevoir dans un meilleur monde la palme de son glorieux martyre. Les disciples de Socrate quittèrent Athènes après sa mort. Plus tard les Athéniens, se repentant d'avoir fait mettre à mort leur vertueux concitoyen, lui firent ériger une statue.

21. Socrate était tout Grec pour le vice comme pour la vertu. C'est ce qu'on voit bien par sa vie privée et par sa vie pu-

(1) Plat. *Crito*. On voit que ce Dieu est la voix qui retentissait au fond de son âme; cette lumière qui éclairait son intelligence et qui lui dictait ce qu'il avait à faire. C'est ce que l'on connaît vulgairement sous le nom de démon de Socrate. Le mot de démon, en grec δαιμονιον n'avait point alors l'acception exclusive qu'il a maintenant. Il signifiait souvent la divinité en général. Socrate y revient fréquemment comme à une sorte de directeur spirituel, l'appelant tantôt δαιμονιον, tantôt θεος. Partout il paraît le prendre au sérieux, surtout ici, où il s'en rapporte à lui pour la vie et la mort. C'est sans doute cela qui le fit accuser d'introduire des divinités nouvelles. On a beaucoup écrit sur le démon de Socrate. Dans notre thèse de *Genio Socratis*, publiée à Louvain en 1850, nous avons taché de résumer brièvement les différentes opinions sur ce curieux sujet.

blique. Pour les intérêts de sa famille, de sa femme et de ses enfants, il s'en soucie fort peu ; en vrai Grec, il estime la liberté au-dessus de toutes choses ; il recommande de faire à ses amis le plus de bien et à ses ennemis le plus de mal possible, sans pourtant exclure toute conduite équitable envers ces derniers.

22. Mais ce qui le caractérise au-dessus de tout, c'est sa religiosité vraiment antique. Deux choses qui se trouvent rarement réunies à un si haut degré font de cet homme un phénomène remarquable : un cœur excité par des sentiments vifs et forts, et une réflexion qui domina toute sa vie. Ainsi il était quelquefois si vivement saisi par une pensée, qu'il devenait tout-à-coup immobile, et restait longtemps dans cet état. Il savait cependant maîtriser ces mouvements extraordinaires de son âme, et s'expliquait ordinairement d'une manière ironique sur tous les états dans lesquels l'esprit n'est pas tout entier à lui-même et à ses rapports.

23. Cette sensibilité de Socrate nous explique aussi sa croyance au *Signe* (δαιμόνιον) qu'il connut depuis sa jeunesse et qu'il ne reçut jamais plus fréquemment que dans les derniers temps de sa vie. Ce *Signe* le détournait d'une foule d'actions qu'il avait l'idée d'entreprendre ; d'où il pouvait conclure ce qu'il avait à faire. Ce *Signe* se rapportait aussi aux actions d'autrui, et était considéré par Socrate comme un don des dieux, qu'il ne contestait cependant pas aux autres hommes, comme une voix intérieure, qui est le meilleur avis qu'on puisse recevoir. Si donc on entend par là une irritabilité particulière du sentiment, on ne s'éloignera peut-être pas beaucoup de la vérité ; seulement il ne faut pas croire qu'on puisse par là justifier Socrate du reproche de superstition ; car sa croyance à un signe démonique se lie intimement à son respect, non seulement pour Dieu, mais encore pour les dieux.

24. Si l'on fait attention à toute la vie de Socrate, on ne peut s'empêcher d'être de l'avis de Platon qui lui fait dire dans son apologie, que son affaire à lui était d'examiner les hommes, de les exhorter et de les animer; qu'il croyait en avoir reçu la mission du Dieu de Delphes et qu'il ne devait pas plus y manquer qu'il ne pourrait quitter son poste à la guerre. Socrate vécut donc soumis à cette vocation divine, et sa vie entière,

mais particulièrement sa mort, fait assez voir qu'il l'avait prise très au sérieux.

Nous allons maintenant esquisser la doctrine de Socrate, pour la connaissance de laquelle Xénophon, Platon et Aristote seuls doivent être consultés.

B. Doctrine de Socrate.

SOMMAIRE.

1. Socrate et les Sophistes — La connaissance de soi-même est la base de sa doctrine. — 2. Sa méthode philosophique. — Vaste étendue de son point de vue scientifique. 3. Il tend à la science. 4. Témoignages de Xénophon, de Platon et d'Aristote à ce sujet. — Induction et définition. 5. Socrate n'a pas formulé l'idée de la science d'une manière précise. 6. L'objet du savoir est immense pour lui. 7. Théologie de Socrate. — Réfutation de l'athéisme. 8. Attributs de Dieu. — Unité de Dieu. 9. Le culte divin. — La prière. 10. Immortalité de l'âme. 11. Morale de Socrate.—Ressemblance aux Dieux. — En quoi elle consiste. — La vertu est une science. 12. Conséquences de cette définition. 13. Différence entre l' *ευπραξία* et l' *ευτυχια*. 14. Les lois de l'État. — La vocation spéciale de chacun. 15. Influence exercée par Socrate sur la philosophie en général.

1. Les Sophistes ayant étouffé et pour ainsi dire détruit les principes de morale et de vertu qui se trouvent au fond de la conscience humaine, il fallait s'en tenir à ce qu'il y a de parfaitement sûr dans l'âme de l'homme, pour sortir de cet abîme de dépravation. C'est pourquoi Socrate s'attacha à la morale et n'estima guère les autres sciences. C'est pour le même motif encore que l'oracle du Dieu de Delphes : « Connais-toi toi-même. » eut tant d'importance à ses yeux. En vérité, la science philosophique ne peut se développer que par l'étude approfondie de l'homme.

2. La méthode de Socrate qui est devenue si célèbre et au sujet de laquelle il se comparait volontiers à sa mère Phénarète, sage-femme, se rattache aussi à cet oracle. Cette méthode consistait à soumettre une pensée à toutes les combinaisons possibles, pour l'examiner sous toutes ses faces. Pour l'appliquer, Socrate prenait très-fréquemment et très-volontiers les choses les plus indifférentes et les plus triviales, pour en faire sortir la pensée philosophique, ou du moins pour essayer de l'en tirer. Tout en s'exposant à la raillerie des hommes du

monde, il donne justement par-là l'idée de la vaste étendue de son point de vue scientifique.

3. Aussi est-ce à la science que Socrate tendait constamment. L'aveu de sa propre ignorance, qu'il répétait si souvent, loin de s'opposer à cette manière de comprendre sa pensée, ne fait que la confirmer. Car s'il se mit au service du Dieu de Delphes pour justifier l'oracle, il était impossible qu'il sût seulement qu'il ne savait rien, mais il est nécessaire qu'il sût ce que c'est que la science. Comment se persuader ainsi qu'on l'a déjà fait, qu'un homme aussi sensé que Socrate n'aurait eu d'autre but que de mettre à nu sa propre ignorance aussi bien que celle des Sophistes? Partout où il parle de son ironie et de son ignorance, si intimement liées ensemble, il s'appuie tacitement sur ces principes, que le savoir est toujours le même dans toutes les idées vraies ; que tout vrai savoir est un et constitue un ensemble parfait. Toutes ses démonstrations reposent sur l'idée qu'en partant d'une vérité on ne peut arriver à contredire une autre ; qu'un résultat vrai et scientifique, trouvé par une combinaison légitime d'idées, de quelque point qu'on soit parti, ne peut être en opposition avec un autre, obtenu de la même manière, mais en partant d'un autre point. Tel est toujours son procédé, tel est le but constant de ses entretiens; l'idée générale de la science l'y guide toujours.

4. Les témoignages de Xénophon, de Platon et d'Aristote sont d'ailleurs positifs à cet égard. Socrate aimait les définitions et tâchait toujours d'y ramener les questions douteuses et embrouillées. Il se servait aussi fréquemment de l'induction. Or, ce sont-là les procédés de la science à son début. Aristote nous dit que ce sont les définitions des idées et l'induction qui caractérisent la méthode socratique. Socrate est donc le créateur de la méthode scientifique, qui fut perfectionnée par Platon et Aristote. Ces philosophes reconnaissent expressément que c'est dans cette méthode que consistent les grands mérites de leur maître.

5. Toutefois, on ne trouve pas qu'il se soit expliqué d'une manière précise sur l'idée du savoir en présence de ses disciples; tout ce qu'on en peut conjecturer, c'est qu'il chercha moins à formuler cette idée d'une manière précise qu'à la faire appliquer constamment par ses disciples. C'était d'ail-

leurs le seulmoyen de réussir auprès de ses concitoyens si légers et si frivoles à cette époque. L'auraient-ils écouté, s'il avait voulu leur exposer une théorie de la connaissance? Ce procédé lui eût-il procuré ces succès éclatants sur les sophistes qu'il obtenait avec la puissante arme de son ironie, en se plaçant sur leur propre terrain et en mettant à nu la vanité de leur orgueilleuse prétention de savoir et d'enseigner tout !

6. L'objet du savoir devait paraître immense à Socrate, puisque la connaissance de soi-même embrasse tous les rapports de l'homme avec Dieu, avec ses semblables et avec la nature entière, et que Socrate rapportait la connaissance de soi-même non-seulement à la connaissance de ce qu'on sait ou de ce qu'on ne sait pas, mais encore à la connaissance de sa valeur morale.

7. Socrate commençait, dans ses entretiens avec ses disciples, par les instruire sur ce qui concerne les dieux. Par tous ses raisonnements sur ce sujet on voit, qu'il regardait la divinité comme une. Dans ses réfutations des opinions athéistiques de son temps, il avait égard à deux choses : à l'ordre rationnel de tout ce qui existe et à la cause de l'incrédulité. Sous ce dernier point de vue, il trouvait la raison de cette incrédulité dans le mépris de tout ce qui ne se voit point ou ne s'aperçoit point de quelque manière par les sens extérieurs. Il observait, au contraire, que ce qu'il y a de meilleur en toutes choses, c'est ce qui est insensible et ne peut être aperçu que dans ses œuvres.

8. Socrate était en général très-circonspect dans son enseignement sur les dieux. Le principal point de sa théologie, c'est que les dieux savent tout, sont présents partout, gouvernent tout suivant les lois du bien. C'est ce que renferme sa pensée fondamentale, que le divin est la raison pure, qui doit être révéré par nous comme principe de toutes les réalités et de tous les phénomènes et comme le terme de toute activité en nous. Cette pensée sembie aussi indiquer qu'il n'admettait au fond qu'un seul Dieu; c'est ce que semblent indiquer les noms dont il le désigne en tant que formateur du monde. (ὁ τα παντα πιων̃, ἡεν παντι φρονητις). Toutefois nous ne pensons pas qu'il ait conçu Dieu sans aucun mélange de dualisme.

9. Quant au culte divin, voici ce que Platon, d'accord en

cela avec Xénophon, fait dire de plus remarquable à Socrate. Ayant rencontré un jour Alcibiade qui s'en allait offrir un sacrifice et qui paraissait préoccupé de la manière dont il prierait la divinité, il entre en conversation avec lui; lui dit qu'une prière que tout le monde pouvait faire sans danger était celle d'un poète : » O roi Zeus ! donnez-nous ce qui est bien, et lorsque nous le demandons et lorsque nous ne le demandons pas, et éloignez de nous le mal lors même que nous le demanderions. » C'est dans ce sens que les Lacédémoniens priaient les dieux de leur accorder, avec ce qui était bon, ce qui était beau, sans que jamais on les entendît demander davantage : prière qui fut louée par l'oracle d'Ammon. Pour demander des biens particuliers, il faut en avoir une science parfaite; autrement on risque de demander des maux au lieu de biens. La divinité regarde moins aux dons et aux sacrifices, qu'à l'âme, à savoir si quelqu'un est saint ou juste. Le dialogue se termine ainsi : » Te souviens-tu , Alcibiade, de m'avoir dit que tu étais dans une grande perplexité, craignant de demander, sans le savoir, quelque chose de mauvais au lieu de quelque chose de bon? — Je m'en souviens. — Tu vois donc qu'il n'est pas sans danger pour toi d'aller ainsi prier le Dieu : il se pourrait que, t'entendant blasphémer, il ne reçût pas ton sacrifice, peut-être même t'arriverait-il quelque chose de plus funeste. Il me semble donc que le mieux, c'est que tu demeures en repos; car je ne pense pas que l'exaltation actuelle de tes sentiments, c'est le nom le plus honnête qu'on puisse donner à la folie, te permette de te servir de la prière des Lacédémoniens. Il faut nécessairement attendre jusqu'à ce que quelqu'un nous apprenne quels doivent être nos sentiments envers les dieux et envers les hommes. — Quand viendra-t-il ce temps-là, ô Socrate ! et quel sera le maître ? je verrai avec grande joie cet homme , quel qu'il soit. — C'est celui à qui dès-à-présent tu es cher. Mais il me semble que , comme dans Homère, Minerve dissipe le nuage qui couvrait les yeux de Diomède afin qu'il pût voir si c'était une divinité ou un homme, de même il faut, avant toutes choses, qu'il dissipe les ténèbres qui couvrent ton âme, et qu'ensuite il t'applique les choses par les-

quelles tu pourras discerner le bien d'avec le mal. Présentement tu ne me parais pas capable de le faire. — Qu'il dissipe donc, s'il lui plaît, soit ce brouillard, soit toute autre chose; car je suis prêt à faire tout ce qu'il ordonnera, pourvu que je devienne meilleur. — Je te dis encore, celui dont nous parlons désire infiniment ton bien — Alors il me semble que je ferai mieux de remettre mon sacrifice jusqu'au temps de sa venue. Tu as bien raison : cela est plus sûr que d'aller courir un si grand danger — Eh bien ! ô Socrate, puisque tu m'as donné, ce me semble un bon conseil, je placerai cette couronne sur ta tête : quant aux dieux, nous leur offrirons des couronnes et tout ce que la loi ordonnera, lorsque je verrai ce jour désiré, et j'espère de leur bonté qu'il ne tardera pas à venir.»(1)

10. Socrate admettait l'immortalité de l'âme et la rattachait à la primitiveté de l'idée divine dans l'esprit humain, et à son idée du corporel, qui n'a de valeur qu'autant qu'il sert la raison. Il pensait que la vie actuelle serait peu préférable au néant s'il ne devait pas y avoir une vie future où l'humanité pourra tendre à sa destinée avec bonheur. Son idée de la providence divine devait aussi la confirmer dans cette croyance.

11. En morale, Socrate s'éleva jusqu'aux principes les plus hauts de la science, comme nous le voyons par sa sentence, que l'homme doit s'efforcer de se rendre semblable aux Dieux. Or, selon Socrate, le caractère distinctif du divin, c'est la rationalité. La rationalité, ou la sagesse (φρονησις) doit donc être le but suprême des tendances humaines. La science et la vertu nous apparaissent ainsi unies du lien le plus étroit; quoiqu'elle se manifeste surtout de quatre manières différentes, c'est-à-dire, comme sagesse, tempérance, courage et justice, la vertu n'est au fond qu'une, et elle peut s'enseigner.

12. Cette manière de voir conduisit Socrate à des conséquences qui sont en opposition avec l'opinion commune, même avec l'expérience évidente, puisqu'il disait que le méchant n'est tel que par l'ignorance, involontairement (ακων).

(1) Plat. 2 Alcibiad.

13. C'est à la manière d'envisager la vertu comme une science, que nous semble devoir être rapportée la distinction que Socrate faisait entre la félicité acquise par le travail (ευπραξια) et le bonheur fortuit (ευτυχια). Il enseignait, en conséquence de la même doctrine, qu'il n'y a que ceux qui savent commander qui commandent réellement.

14. Socrate comme nous venons de le voir, fit donc des recherches scientifiques sur la morale ; mais nous ne trouvons pas qu'il les ait conduites bien loin dans les détails. Si la question roule sur le juste et le bien en particulier, il renvoie aux lois de l'État, qu'il met en rapport avec les lois non écrites ou divines. Il indique aussi sous ce rapport la vocation spéciale que la divinité fait connaître à tous les hommes en particulier et que chacun doit s'appliquer toute sa vie à remplir.

15. En considérant tous ces résultats à la fois, nous voyons bien comment Socrate était porté, par ses entretiens avec une jeunesse pleine d'espoir, à provoquer un mouvement scientifique nouveau et plus complet ; non pas un mouvement partiel dans une branche particulière de la philosophie, mais un mouvement qui, dérivé de la conscience de la science générale, s'étendit à tout ce qui est susceptible d'être su (1).

CHAPITRE III.

Les Socratiques ou les disciples de Socrate.

SOMMAIRE.

1. Direction différente des disciples de Socrate. Critias et Alcibiade. 2. Xénophon. 3. Les Socratiques imparfaits. Aristippe, Antisthènes et les Mégariques. 4 Les Socratiques parfaits. Platon et ses disciples. 5. Séjour des disciples de Socrate à Mégare.

1. Les disciples de Socrate suivirent, dans leurs travaux philosophiques ultérieurs, des directions différentes qui cependant peuvent se ramener toutes au point de vue socratique,

---

(1) La comparaison de Kant, de Reid et de Maistre avec Socrate est bien naturelle, vu les rapports nombreux de leurs méthodes et des époques où ils vécurent, et elle donnera des résultats fort intéressants et instructifs.

comme à leur source. Quelques-uns, tels que Critias et Alcibiade, se vouèrent à l'administration des affaires civiles et y jouèrent un rôle brillant; mais ils y apportèrent aussi un esprit frivole et pervers qui devint funeste à l'État et à la morale.

2. D'autres, moins brillants mais hommes probes, vénérèrent dans Socrate le précepteur intègre de la vertu, sans développer d'une manière originale les idées qu'ils avaient reçues de leur maître. Quelques-uns de ceux-ci, surtout Xénophon, nous ont rapporté avec plus ou moins d'exactitude les entretiens et les manières d'être de Socrate, pour le justifier aux yeux de la postérité. L'histoire de la philosophie n'a pas besoin de s'occuper d'eux.

3. Mais d'autres disciples, ayant développé quelques-unes des pensées fondamentales et des maximes pratiques de ce philosophe, d'une manière qui leur est propre, méritent à plus juste titre une place dans cette histoire. Tels sont Aristippe, Antisthène et les Mégariques. Quoiqu'ils ne soient pas philosophes dans la stricte acception du mot, on ne peut les passer sous silence, parce qu'ils ont soutenu leurs doctrines d'une manière philosophique et poussé à ses dernières conséquences le point mal entendu de la doctrine Socratique, qu'ils ont embrassé. Nous les désignerons donc sous le nom de Socratiques imparfaits.

4. Il pourront nous servir comme terme de comparaison avec une quatrième classe de Socratiques, qui, s'étant approprié la méthode de Socrate, embrassèrent le principe socratique dans son véritable sens, dans ses vrais rapports avec les mouvements philosophiques antérieurs. Ces hommes qui se rattachent à Platon, le disciple de Socrate par excellence, nous les désignerons sous le nom de Socratiques parfaits. Ce sont eux qui portèrent la science grecque à la plus haute perfection qu'elle ait pu atteindre. Dans cette période comme dans la première, plusieurs écoles se développent donc simultanément et concurremment; mais leurs rapports sont d'une toute autre nature.

5. Après la mort de Socrate, la plupart de ses disciples se réfugièrent près d'Euclide à Mégare; où ils furent fort bien ac-

cueillis. Plus tard, les Athéniens ayant réhabilité la mémoire de Socrate par la révocation de la sentence inique, prononcée contre lui, la majeure partie d'entre ces disciples retourna à Athènes. C'est dans ce centre des lumières grecques, que les doctrines des Socratiques parfaits reçurent leur développement complet.

CHAPITRE IV.

Ecole cyrénaïque.

SOMMAIRE.

1. Vie d'Aristippe. 2. Ses successeurs. 3. Division de la philosophie en cinq parties : trois pour la morale, une pour la physique et une pour la logique. 4. Le souverain bien consiste dans le plaisir. 5. Nature du plaisir. 6. Ce que devient chez Aristippe la tempérance de Socrate. 7. *Théodore de Cyrène.* La joie et la tristesse fin de toutes nos actions : dans la joie consiste la rationalité. 8. *Hégésias* Peisithanatos. Doctrine du désespoir. 9. *Annicéris.* Retour à la doctrine d'Aristippe, occasionné par les exigences de la vie sociale 10. Mérite des Cyrénaïques.

1. Aristippe, natif de Cyrène, colonie des Minyens en Afrique, est le fondateur de l'école cyrénaïque. Il était le fils d'un riche négociant, et s'était fait une assez mauvaise réputation à cause de son luxe. Aristote le regardait comme un sophiste à cause de sa doctrine et du salaire qu'il recevait pour ses leçons. Ayant, dans sa jeunesse, entendu parler de Socrate, il fut saisi d'un vif désir de le connaître. Il se rendit donc à Athènes et s'attacha à ce sage pendant longtemps. On rapporte beaucoup d'anecdotes sur ses rapports avec les rois, les grands et les courtisanes de son temps. Il paraît qu'il retourna dans sa vieillesse à Cyrène, où nous trouverons sa famille et son école.

2. La chronologie de cette école est très-incertaine; Aristippe passe pour avoir enseigné sa doctrine à sa fille Arété qui l'aurait transmise à son fils, Aristippe le jeune. Celui-ci à son tour, l'aurait communiquée à Antipater qui l'enseigna ensuite à Théodore, à Hégésias et à d'autres.

3. On a dit que les Cyrénaïques négligeaient la physique et la logique pour s'occuper uniquement de morale; mais des témoignages positifs de l'antiquité nous prouvent, que cette

manière de voir est sans fondement. D'après ces témoignages, l'école de Cyrène divisait la philosophie en cinq parties, dont la première traitait de ce qui doit être désiré et de ce qui doit être évité; la seconde, des états ou des manières d'être; la troisième des actions; la quatrième des causes; la cinquième des preuves. Les trois premières parties se rapportent évidemment à la morale, la quatrième à la physique et la cinquième à la logique. Dans la physique les Cyrénaïques suivaient les idées de Protagoras; la logique contenait, selon la conjecture de Ritter, quelques règles pour défendre les principes de l'école et pour attaquer les doctrines qui lui étaient contraires.

4. Aristippe et ses disciples avaient pour principe en morale de se rendre indépendants des choses extérieures, autant qu'ils le pouvaient. Horace a très-bien caractérisé la doctrine d'Aristippe par ce vers :

Non me rebus, sed mihi res subjungere conor.

Ce principe convenait très-bien au caractère jovial d'Aristippe. Il le déterminait ultérieurement, en disant, qu'il faut jouir du présent, sans s'inquiéter du passé et de l'avenir. Le souverain bien est donc pour lui le plaisir du moment; c'est le but de tous les hommes; c'est lui qui constitue le bonheur de la vie. Il se rapproche donc ici de Socrate, qui avait aussi enseigné que le bonheur est la destination de l'homme.

5. Par rapport au plaisir, Aristippe disait encore, qu'il ne faut pas en rechercher plus qu'on n'en a déjà, puis qu'un plaisir ressemble à l'autre; que jamais il ne faut se laisser subjuguer par la jouissance des sens.

6. On reconnaît encore ici l'influence de la doctrine socratique concernant la tempérance. Il savait se plier à toutes les situations de la vie et à tous les événements; c'est en cela que consistait, selon lui, la véritable rationalité.

7. Théodore de Cyrène, banni d'Athènes à cause de ses opinions athéistiques, partit du même principe qu'Aristippe; mais il le modifia, en admettant comme fin dernière de nos efforts la joie et la tristesse. La joie est, selon lui, conforme à la raison, la tristesse ne l'est pas. Le plaisir et la peine sont moralement indifférents. Le but des actions ne consiste donc

plus dans une jouisssnce quelconque, mais dans une disposition de l'esprit. Aussi sa doctrine est profondément égoïste : selon Théodore, le sage se suffit à lui-même, l'amitié n'est qu'un vain nom, et en général rien n'est honteux ni immoral de sa nature.

8. Hégésias, surnommé Peisithanatos, et qui enseigna à Alexandrie admit les mêmes principes que Théodore. Mais considérant les nombreux obstacles qui s'opposent à ce que l'homme trouve la joie, il enseignait, que la vie n'est qu'un fardeau qu'il faut tâcher de secouer. Dans un livre qu'il composa sur sa doctrine, il fit exposer ses principes par un homme qui se laissait mourir de faim. Comme Hégésias était très-éloquent et qu'il peignait avec les couleurs les plus sombres les misères de la vie humaine, il poussa plusieurs de ses disciples à se donner la mort. C'est pourquoi il fut surnommé Peisithanatos et on lui défendit d'enseigner.

9. Annicéris voyant les tristes et affreuses conséquences de la doctrine de Théodore et d'Hégésias, revint au principe d'Aristippe et tâcha de reconcilier la doctrine cyrénaïque avec les exigences de la vie sociale. Comme il se rapprochait en certains points de la doctrine d'Epicure, quelques anciens l'ont regardé comme Epicurien mais à tort, puisqu'il n'admettait pas un but général de la vie.

10. L'enchaînement historique nous a déjà fait dépasser le temps des premiers Socratiques; cependant nous n'avons rencontré que des doctrines dont nous pouvons dire que les éléments existaient déjà du temps même de Socrate. Tout le mérite des Cyrénaïques est d'avoir donné à ces éléments un enchaînement scientifique, au moyen duquel il est assurément plus facile d'en juger la valeur.

CHAPITRE V.

Antisthène et les Cyniques.

1. Comparaison des Cyrénaïques avec les Cyniques. 2. Vie d'Antisthène, ses maîtres, son école — Sa pauvreté — Ses rapports avec la société. 3. Le souverain bien consiste dans la vertu; le seul mal consiste dans le vice. Le

reste indifférent. 4. Rigorisme sauvage de cette école — Dédain des richesses etc. Idéal du Sage — Oubli de la tempérance socratique. 5. Les Cyniques rejettent la définition de Socrate et les idées de Platon. 6. Théologie d'Antisthène. 7. Ses disciples.

1. Tandis que les Cyrénaïques croyaient parvenir à une indépendance personnelle entière, en considérant toutes les situations de la vie comme des sources de plaisirs, les Cyniques pensaient atteindre le même but, en se soustrayant, autant qu'ils pouvaient, aux influences du monde extérieur et en plaçant cette indépendance dans l'absence de tout besoin. De là le caractère positif de l'une et le caractère négatif de l'autre de ces doctrines. La tendance négative de l'école cynique semble avoir eu sa raison dans la position sociale d'Antisthène, son fondateur.

2. Antisthène, Athénien, dont la mère était de Phrygie ou de Thrace, suivit d'abord Gorgias; il s'adonna même à l'éloquence sophistique et ouvrit une école de Sophistes. Il fit plus tard la connaissance de Socrate et devint et resta son fidèle disciple. Des idées préconçues, un caractère raide et exagéré l'empêchèrent cependant de bien comprendre la doctrine de son maître. L'école qu'il fonda fut nommée cynique, soit à cause du lieu de réunion des Antisthéniens, (Antisthène enseignait au Cynosarge, gymnase près du temple d'Hercule); soit à cause de leur manière de vivre, qui contrastait singulièrement avec les mœurs élégantes des Athéniens. Antisthène, pauvre et exclu, par sa naissance, des charges publiques, plaçait la véritable valeur de l'homme dans l'usage de la raison, et cet usage dans l'indépendance d'esprit. Déclarant la guerre à la mollesse et au luxe de son temps, il prenait tout l'extérieur d'un mendiant et marchait gravement, et en général d'un air négligé, armé de son bâton et de sa besace. Méprisant son siècle, il en fut payé de retour; car on nous dit que son école fut peu suivie, et que lui-même en conçut un tel dépit qu'il renvoya le petit nombre de ses disciples. Antisthène écrivit plusieurs ouvrages.

3. Le point central de la doctrine d'Antisthène est, que le souverain bien se trouve dans une vie vertueuse. La vertu consiste uniquement dans l'activité et ne demande point de recherches scientifiques étendues ni de hautes connaissances : elle suffit

pour nous rendre heureux, si elle a pour compagne la tempérance socratique. La vie vertueuse est donc le but vers lequel doivent tendre tous les efforts de l'homme. La vertu seule est un bien, le vice un mal, et ce qui n'est ni vertu ni vice est indifférent.

4. En conséquence de ces principes, Antisthène méprisait les lettres et les arts pour autant qu'ils détournent du but réel de la vie. Il dédaignait les richesses, la gloire, une noble extraction, et restreignait les besoins de la vie à ce qui est indispensablement nécessaire, en se fondant sur cette maxime de Socrate, que celui qui a le moins de besoins ressemble le plus aux dieux. L'idéal de l'homme vertueux, du sage, consiste donc, selon Antisthène, dans l'indépendance la plus complète de toutes les circonstances extérieures. C'est de ce rigorisme extravagant, que découlèrent les paradoxes et les absurdités en fait de conduite, qu'on a reprochés aux Cyniques et cet éloignement de la tempérance vraiment socratique, qui est si visible dans leur système.

5. Fidèle à la direction que Socrate avait donnée aux études philosophiques, Antisthène s'occupa aussi de dialectique; ainsi il soutenait qu'on ne peut rien définir: on peut seulement dire d'une chose que c'est ce que c'est. Il rejetait aussi les idées de Platon. On doit s'étonner de trouver de pareilles opinions dans un disciple de Socrate, dont tous les efforts tendaient cependant à la définition des idées. On trouve aussi de semblables erreurs dans d'autres écoles sorties de l'école de Socrate. La cause s'en trouve dans la méthode de ce philosophe.

6. Dans sa doctrine sur Dieu, Antisthène semble s'être rapproché de Socrate, sans garder cependant cette sage mesure qui caractérise toujours l'enseignement de son maître.

7. Antisthène, comme nous l'avons déjà remarqué, n'eut qu'un très-petit nombre de disciples, chez lesquels la tendance scientifique semble encore s'être perdue davantage. La philosophie n'était pour eux qu'une manière de vivre. Nous ne citerons que le célèbre Diogène de Sinope, surnommé le Socrate en délire, à cause de son excessive exagération, et Cratès, mari d'Hipparchie, qui était d'une trempe d'esprit plus douce et

plus bienveillante; ce qui le rendait plus propre à former, avec son disciple Zénon, la transition de la morale cynique à la morale stoïcienne.

CHAPITRE VI.

Ecoles de Mégare, d'Elis et d'Erétrie.

SOMMAIRE.

1. Vie d'Euclide. 2. Mélange de l'Idéalisme éléatique avec la doctrine de Socrate sur le souverain bien. 3. Caractère négatif de la logique des Mégariens. 4. *Eubulide.* — Ses sophismes. 5. *Alexinus* d'Elis combat les Stoïciens. 6. *Diodore Cronus.* — Ses Sophismes — Leur fondement dans l'unité éléatique. 7. *Stilpon.* — Sa vie. 8. Caractère général de sa doctrine. 9. Ses principes dialectiques. 10. Le souverain bien consiste dans l'apathie. 11. Fin de cette école. 12. En quoi consiste son mérite. 13. Parenté des écoles d'Elée et d'Erétrie avec celle de Mégare.

1. Euclide de Mégare fonda l'école qui porte le nom de cette ville. Avant de connaître Socrate, il s'était déjà occupé de la doctrine éléatique, ce qui eut une grande influence sur la manière dont il s'appropria les idées de son maître, qui blâmait en lui les investigations subtiles et contentieuses comme des spéculations sophistiques. Il était du reste d'un caractère modéré et conciliant.

2. Le caractère de la doctrine mégarique semble pouvoir se résumer en ce qu'aux opinions éléatiques s'ajoute la conscience socratique du bien moral et des lois de la pensée scientifique. Les mégariques passent pour avoir admis qu'il n'y a qu'un seul être immuable, qui ne peut être connu par les sens, mais uniquement par la raison. Euclide, en vrai socratique, appelait cet être unique le Bon, Dieu, raison, intelligence suprême et rien d'autre que lui n'existe. Euclide semble donc avoir fait consister le signe de la véritable moralité, comme celui de la véritable existence dans son unité et son identité constantes; ce qui rappelle les idées des Eléates et de Socrate.

3. On trouve aussi quelques déterminations logiques d'Euclide, que, conformément au caractère général de sa doctrine, il faisait servir à la négation. Ainsi on nous rapporte, qu'il attaquait les preuves par les conclusions et qu'il rejetait les comparaisons.

4. L'esprit négatif de l'école mégarique alla toujours en croissant après Euclide. Comme les Mégariques attaquaient constamment les doctrines des autres philosophes, on les a aussi appelés éristiques et dialecticiens. C'est aux combats livrés par eux aux autres écoles, que se rapportent les sophismes qui ont donné de la renommée à Eubulide de Milet. Les plus connus de ces sophismes sont le menteur, le voilé, l'électre, le tas et le chauve. Ils semblent avoir eu pour but de faire ressortir avec une juste évidence la distinction entre la perception sensible et la connaissance rationnelle; ce qui est du reste parfaitement d'accord avec la direction principale de la doctrine mégarique. Ces sophismes rappellent aussi les arguments de Zénon contre la pluralité phénoménale.

5. Alexinus d'Elée attaqua le principe de la doctrine de Zénon le Stoïcien, en prouvant qu'on ne peut accorder au monde une énergie vitale.

6. Les Mégariques qui suivirent Eubulide s'occupèrent plus de l'existence que de la pensée. De ce nombre fut Diodore, surnommé Cronus, originaire de Jasos en Carie, disciple d'Apollonius Cronus, qui l'avait été d'Eubulide. Diodore passe pour avoir vécu en Egypte du temps de Ptolémée Soter. Ce philosophe combattait la possibilité du mouvement par les arguments de Zénon d'Elée et par d'autres de son invention; il cherchait à prouver que les choses possibles sont aussi nécessaires, en quoi il fut refuté par Aristote. Il soutenait aussi qu'une proposition hypothétique n'est vraie qu'autant que le second membre est nécessairement lié au premier, de telle sorte que si celui-ci est vrai, celui-là ne peut être faux. On comprendra facilement l'idée sur laquelle reposent ces propositions, en se rappelant l'origine éléatique de la doctrine des Mégariens.

7. Un des plus célèbres Mégariens fut Stilpon, né à Mégare, contemporain d'Alexandre-le-Grand. Il tint, dans sa ville natale, son école, qui passe pour avoir été très-fréquentée. Il fut en grande vénération chez les anciens, à cause de ses qualités personnelles. On parle aussi de son séjour à Athènes et à Alexandrie, à la cour de Ptolémée Soter.

8. Sa doctrine tendait à prouver que l'être particulier n'a

point de véritable existence, puisque celle-ci ne compète qu'à l'être général.

9. Il niait la vérité des jugements qui ne sont pas identiques, et la réalité des idées générales.

10. Le souverain bien, consiste selon lui, pour le sage à s'élever au-dessus de tous les mouvements et de toutes les perturbations de l'âme. L'idée qu'il se fait du sage consiste donc dans l'apathie la plus profonde et la plus complète; en quoi on ne peut méconnaître le caractère négatif de la doctrine mégarique. C'est-là aussi l'expression d'une morale sévère, qui ressort également bien de l'opinion de Stilpon, que la faute d'autrui, même de celui qui nous est le plus proche, ne peut altérer notre félicité.

11. L'école de Mégare s'éteignit lorsque son caractère négatif eut été fécondé par les riches idées de l'école stoïcienne.

12. Son importance dans le développement philosophique consiste à s'être déclarée contre l'insuffisance et l'imperfection des idées qu'on se fait ordinairement des choses, et s'être prononcée fermement contre les opinions chancelantes et incertaines, en faveur de l'immutabilité du vrai et du bon, qu'elle établit solidement. Ses erreurs mêmes concernant l'impossibilité du changement et la nullité de la représentation sensible ont contribué au progrès de la vraie philosophie.

13. Les philosophes Eléens et Erétriens diffèrent si peu des Mégariens que je n'aurais pas besoin de les citer, si plusieurs auteurs ne les mentionnaient comme composant des sectes particulières. Phédon, chef de l'école d'Elis et Ménédème, fondateur de l'école d'Erétrie, étaient tellement d'accord avec Euclide et ses successeurs, qu'il serait difficile de citer quelque point de doctrine qui leur fût propre. Les Eléens et les Erétriens attaquaient comme les Mégariens l'art de juger et de raisonner. Ils n'admettaient qu'un seul bien, une seule vertu, mais sous plusieurs dénominations. Cette vertu consiste dans la conviction que donne la connaissance du vrai. Leur dialectique était tout aussi négative que celle des Mégariens. Ménédème rejetait les propositions négatives et les propositions composées, n'admettant que celles qui sont affirmatives

et simples. Nous voyons donc que l'esprit qui dominait dans l'école érétrienne était le même que celui qui avait régné dans l'école mégarique.

CHAPITRE VII.

Platon.

A. Vie et écrits de Platon.

SOMMAIRE.

1. Histoire de la vie de Platon avant ses rapports avec Socrate. 2. A l'âge de 20 ans, il commence à le fréquenter et le suit pendant dix années. 3. Il étudie aussi les systèmes antérieurs pendant ce laps de temps. 4. Ses voyages à Mégare, à Cyrène, en Egypte, en Italie, 5. et en Sicile. — Ses rapports avec Denys l'Ancien et avec Dion. 6. Fondation de l'Académie. Second voyage en Sicile, en faveur de Denys-le-Jeune. 7. Troisième voyage en Sicile en faveur de Dion. 8. Mort de Platon. 9. Calomnies dirigées contre lui relativement à ses écrits, 10. à Socrate, 11. à ses condisciples, et 12. à son école. 13. Ce qu'il a pu faire pour ses comtemporains, 14. et pour les siècles suivants. 15. Reproche fait à Platon d'avoir puisé sa doctrine dans les systèmes antérieurs. — Réfutation. 16. Platon considéré comme écrivain. 17. Il regarde le discours écrit comme insuffisant pour l'exposition philosophique. 18. Il sacrifie trop à la beauté de la forme. 19. Ses dialogues fournissent toutes les données nécessaires pour la connaissance de son système. 20. Pourquoi il a écrit des dialogues. 21. Classification des ouvrages de Platon. 22. Par Diogène Laërce. 23. Par Schleiermacher. 24. Par Ast. 25. But général de ses dialogues.

1. Après ces essais imparfaits, destinés à reproduire et développer la doctrine de Socrate, parut enfin un homme d'un génie assez élevé et assez vaste, pour réunir tous les éléments de cette doctrine et des systèmes antérieurs dans un bel ensemble, et pour porter ainsi la philosophie grecque au plus haut degré de perfection, qu'elle ait pu atteindre. Cet homme fut Platon d'Athènes. Il naquit vers 430 ou 429 av. J.-C., à peu près à l'époque où mourut Périclès. Sa jeunesse coïncide donc avec le temps de la guerre du Péloponèse et sa vie entière avec l'époque la plus brillante de la prose attique. Son nom véritable, dit-on, était Aristoclès, quoiqu'il n'ait jamais été appelé que Platon, d'un surnom qu'il reçut probablement dans sa jeunesse. Bien qu'issu d'une ancienne et noble famille et parent des principaux Athéniens, il ne se voua ja-

mais aux affaires publiques, mais uniquement à la science. En effet, au milieu des désordres et du délabrement de la république d'Athènes, un homme d'état probe et philosophe ne pouvait plus attendre de ses efforts aucun succès ni aucun honneur. D'ailleurs la direction de son esprit l'avait porté de bonne heure vers d'autres occupations. Dans sa jeunesse Platon s'essaya dans différents genres de poésie, et nul doute que cet exercice n'ait eu une grande influence sur la forme élégante de ses ouvrages subséquents. Plus tard il s'occupa exclusivement de l'étude des philosophes antérieurs, particulièrement de la doctrine d'Héraclite; mais Socrate paraît avoir donné à tous ses travaux une direction exclusive et définitive.

2. Platon était dans sa vingtième année, quand il s'attacha à Socrate; dès cette époque, il s'adonna tout entier à la philosophie. Il est à croire, que ce sage exerça sur lui une grande influence, car Platon lui-même ne désavoue nulle part les fondements socratiques de sa philosophie, et il peint des couleurs les plus vives l'empire que Socrate exerçait sur l'esprit des hommes (1). C'était un des plus fidèles disciples de Socrate, dont il était estimé; il ne le quitta plus du jour où il eut fait sa connaissance jusqu'à sa mort.

3. L'esprit vif et curieux dont Platon était animé, permet de croire, que pendant les dix années de sa vie qu'il passa avec lui, il fit encore autre chose que de la philosophie socratique, et qu'il écrivit vraisemblablement le Phèdre et le Lysis avant la mort de son maître. Il s'enquit aussi à cette époque des opinions des philosophes antérieurs, tels qu'Anaxagore, Démocrite et les Pythagoriciens, et posa les fondements de sa philosophie. Ce fut bien certainement l'époque de la véritable formation de Platon; les écrits qu'il semble avoir composés alors présentent d'ailleurs le même dessein, la même physionomie que tous ceux qu'il fit plus tard. C'est probablement à l'école de Socrate qu'il connut la doctrine des Eléates.

---

(1) Voyez dans le Sympos., le discours que Platon met dans la bouche d'Alcibiade et que nous avons cité plus haut.

4. Après la mort de son maître, Platon se retira avec d'autres Socratiques à Mégare. Depuis il alla, dit-on, à Cyrène, auprès de Théodore le mathématicien, qu'il avait déjà eu occasion de connaître à Athènes. Il visita ensuite l'Egypte; tout en admirant l'active industrie des Egyptiens, il n'avait pas une haute idée de la science de leurs prêtres. Il voyagea aussi en Italie, où il connut plusieurs Pythagoriciens.

5. A ses voyages en Italie se rattachent ceux qu'on lui fait faire en Sicile, où il eut des relations intimes avec Dion, beau-frère du tyran Denys l'Ancien et oncle de Denys le Jeune (1). On rapporte que Platon s'attira par son extrême franchise la colère de Denys l'Ancien, au point de courir les plus grands dangers. Il gagna, au contraire, l'affection du grave Dion et le convertit, à ce qu'il paraît, à ses principes philosophico-politiques.

6. On rattache à la captivité que Denys l'Ancien aurait fait subir à Platon la fondation de son école à l'Académie. Suivant cette tradition, il y aurait enseigné environ 22 ans, jusqu'à son second voyage à Syracuse, où Dion l'appela pour être le précepteur du nouveau tyran, Denys le Jeune, dont l'éducation avait été négligée. Platon dut le former par la philosophie, et il semble qu'il n'entrait pas moins dans le plan de Dion que dans celui de Platon même, de réformer par la philosophie la constitution civile de la Sicile, en lui donnant un caractère aristocratique. Mais ils échouèrent dans leur louable et noble entreprise. Platon retourna donc à Athènes.

7. Il eut cependant occasion de faire un troisième voyage à Syracuse, à cause des démêlés qui survinrent entre Denys et Dion relativement aux biens de ce dernier; la réconciliation qu'il se proposait d'opérer n'eut pas lieu, et lui-même ne tarda pas à se brouiller avec Denys. Plus tard il ne semble

---

(1) Ces voyages ont dû exercer une grande influence sur les tendances politiques de Platon, d'abord, parce qu'il apprit à bien connaître la tyrannie en Sicile, et ensuite parce qu'il vit la prospérité de la ville de Tarente sous la direction du pythagoricien Archytas.

plus avoir pris aucune part active à la suite des querelles entre Denys et Dion, quoique son neveu et disciple Speusippe et d'autres académiciens aient prêté secours à Dion dans ses préparatifs de guerre contre Denys.

8. Depuis lors Platon semble avoir vécu en vieillard paisible dans son jardin de l'Académie, occupé de l'instruction de ses nombreux disciples et de la composition de ses écrits. Il mourut âgé de 81 ans, 349 ans avant J.-C., encore tout occupé de ses ouvrages.

9. Platon a été en butte à plusieurs accusations; on a voulu le faire passer pour plagiaire; mais la richesse de son propre fonds est sa meilleure défense.

10. On lui a aussi reproché de s'être flatté de pouvoir remplacer Socrate auprès des nombreux disciples que celui-ci avait laissés sans maître; mais comment concilier avec de semblables intentions la piété avec laquelle Platon déplore la mort de son maître chéri et lui attribue toute sa philosophie ?

11. Désapprouvant les tendances anti-socratiques de ses condisciples, il a été accusé de mauvaise volonté à leur égard. Mais en cela il n'était que conséquent avec sa doctrine, qui tendait à détruire toute vue exclusive et bornée du domaine de la science.

12. N'estimant pas beaucoup les philosophes contemporains, il a été aussi accusé d'un orgueil insultant envers eux. Mais ce reproche semble aussi avoir d'autres fondements; car dans tous ses ouvrages perce un mépris assez prononcé pour les masses populaires (1). D'ailleurs l'importance qu'il attachait à la philosophie, en comparaison de l'opinion vulgaire, pouvait être prise facilement pour une trop haute estime de lui-même. Peut-être ce reproche lui a-t-il été attiré par la magnificence de son école, comparée à la pauvreté socratique; mais cette magnificence était dans le goût de son siècle, qu'il ne pouvait changer.

13. Garantir certaines invidualités de la dépravation géné-

---

(1) Voir les derniers livres de la République, son apologie, ses lois.

rale, voilà ce qu'il était possible de faire; et Platon l'a fait, en les affermissant dans l'amour d'un noble but, qui ne pouvait se réaliser alors dans les actions. Platon n'était point destiné à relever une génération énervée : d'ailleurs l'histoire de son temps et des temps subséquents prouve que c'était là une chose au-dessus des forces humaines. Il fit donc bien, en exhortant ses disciples à élever leurs regards au-dessus de l'étroite position du siècle, et à s'armer de courage et de force, chacun pour soi-même, en fixant sa vue sur le cours universel des choses.

14. Mais nous avons moins à juger l'influence de Platon sur son siècle que sur les siècles suivants et sur nous-mêmes. Cette influence s'exerça surtout par ses écrits, et l'histoire est là pour attester qu'elle fut grande et durable.

15. Mais ici encore on a voulu diminuer le mérite de Platon. On a dit qu'il avait beaucoup puisé dans les philosophes antérieurs pour la composition de ses écrits. En supposant que cela soit vrai, il lui reste encore assez de gloire : celle entr'autres d'avoir formé un beau tout de leurs essais incomplets, en expliquant et en conciliant les contradictions apparantes des tendances opposées. Et puis combien ces essais nous semblent pauvres, si nous les comparons à sa philosophie si riche? Nous sommes alors saisis d'admiration, tant est grand le trésor des observations de Platon, de sa connaissance du monde et des hommes. La richesse de ses pensées, nous ne pouvons la comprendre qu'en nous rappelant qu'il fut doué par Dieu du plus beau génie, et qu'il eut pour maître Socrate, qui savait si bien initier ses disciples capables à la recherche intérieure des profondeurs de l'esprit, du cœur et de la vie de l'homme.

16. Mais si Platon avait un fonds d'idées si riche, il savait aussi le faire valoir; il possédait l'art de la parole et de l'exposition scientifique au plus haut degré. Ses dialogues sont de véritables drames, où tout est vivant et animé; chaque personnage y a sa physionomie propre. On cite particulièrement Aristophane et Sophron, poètes comiques, comme ayant exercé une grande influence sur le style de Platon. D'ailleurs

pour bien comprendre la perfection de ce style, il ne faut pas oublier que de son temps le dialecte attique avait aussi atteint toute sa perfection.

17. Malgré l'admirable beauté de ses dialogues, Platon ne croyait pas encore avoir atteint l'idée qu'il s'était faite de la véritable exposition philosophique; car il s'exprime d'une manière assez dédaigneuse sur le mérite des livres comparé à celui de l'instruction orale en philosophie. » Celui, dit-il dans le Phèdre, qui prétend laisser l'art consigné dans les pages d'un livre, ou celui qui croit l'y puiser comme s'il pouvait sortir d'un écrit quelque chose de clair et de solide, me paraît d'une grande simplicité; et vraiment, il ignore l'oracle d'Ammon, s'il croit que des discours soient quelque chose de plus qu'un moyen de réminiscence pour celui qui connaît déjà le sujet qu'ils traitent. Car voici l'inconvénient de l'écriture, mon cher Phèdre, comme de la peinture. Les productions de ce dernier art semblent vivantes; mais interrogez-les, elles vous répondront par un grave silence. Il en est de même des discours : vous croiriez, à les entendre, qu'ils sont bien savants; mais questionnez-les sur quelqu'une des choses qu'ils contiennent, ils vous feront toujours la même réponse. Une fois écrit, un discours roule de tous côtés dans les mains de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait pas même à qui il doit parler, avec qui il doit se taire.

Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours besoin que son père vienne à son secours, car il ne peut ni résister ni se secourir lui-même.

Mais considérons un autre espèce de discours, sœur germaine de celle-là : voyons comment elle naît et combien elle l'emporte sur l'autre. C'est le discours que *la science* écrit dans l'âme de celui qui étudie. Celui là du moins peut se défendre, parler et se taire quand il le faut. »

18. Il y a des auteurs qui ont cru trouver dans les dialogues de Platon trop d'imagination, une verve quelquefois exubérante; mais la véritable philosophie est pleine de vie; après la religion, rien n'est plus propre à remplir d'enthousiasme les âmes grandes et nobles, éclairées par ses lumières. Cependant nous accorderons volontiers que Platon, fidèle au génie

de sa nation, a quelquefois trop sacrifié à la beauté de la forme.

19. Mais ce serait juger peut-être les écrits de Platon sous un faux point de vue que d'y chercher seulement une exposition scientifique de sa philosophie. Elle était sans doute réservée à son enseignement oral. En effet Aristote nous parle de points de doctrine non écrits (δογματα αγραφα).

Cependant nous ne pouvons être de l'opinion de ceux qui ont fondé là-dessus la division de la philosophie de Platon en ésotérique et exotérique. C'est une invention des temps postérieurs et le philosophe de Stagire ne la connaît pas; il tire la véritable doctrine de Platon des dialogues de ce philosophe, sauf quelques exceptions peu nombreuses, et non d'un enseiment secret.

20. Pour bien comprendre les écrits de Platon, il faut surtout remarquer que sa doctrine est sortie de la lutte et du combat qu'il livra aux systèmes antérieurs incomplets. C'est là la raison pour laquelle elle est si pleine de vie, d'harmonie et de force. C'est cette lutte qui donna aux dialogues de Platon cette forme dramatique, si appropriée à un échange d'idées vif et animé. Comme Socrate, Platon croyait que rien n'est aussi propre à développer les idées et à s'élever à la science qu'un entretien vif et animé, que la lutte et le choc des esprits. C'est pourquoi il donna à tous ses écrits la forme du dialogue. Il obtint en outre par cette méthode le triple avantage :

1° De faire sentir, même au lecteur le plus indocile, l'état d'ignorance dans lequel son âme se trouve ;

2° De le forcer à continuer les recherches sur la route indiquée, pour sortir de la situation pénible de son âme ;

3° De lui communiquer la connaissance scientifique de l'idée, qui est l'objet de la discussion, ou de lui faire faire l'aveu de son entière ignorance.

21. La plupart des ouvrages de Platon sont parvenus jusqu'à nous. C'est bien la plus forte preuve de l'admiration constante dont ils ont été l'objet dans tous les siècles. Cependant tous les écrits qui nous sont restés sous le nom de Platon ne sont pas de lui. Des critiques savants tels que Schleiermacher, Bœckh, Socher, Cousin, Stellbaum et d'autres ont fait de profondes recherches, pour distinguer les ouvrages authentiques

de ceux qui ne semblent pas l'être. Les résultats auxquels ils sont parvenus sont bien différents entre eux; mais la nature de notre ouvrage ne nous permet pas de les faire connaître, encore moins de les juger.

22. On a aussi essayé de grouper les dialogues de Platon. Voici la classification rapportée par Diogène Laërce :

Dialogues doctrinaux.

SPÉCULATIFS.	PRATIQUES.
PHYSIQUES.	MORAUX.
LOGIQUES.	CIVILS.

Dialogues inquisitifs.

GYMNASTIQUES.	POLÉMIQUES.
EDUCATEURS.	ACCUSATEURS.
EXERCITATOIRES.	DESTRUCTEURS.

Diogène ajoute l'excellente observation, que la philosophie ne s'était d'abord occupée que de physique ; que Socrate y avait ajouté les recherches morales et que Platon avait rendu cette science complète, en développant la dialectique que Socrate n'avait fait qu'ébaucher. Ainsi, dans la poésie dramatique, Eschyle et Sophocle perfectionnèrent la tragédie, en y introduisant le deuxième et le troisième acteur. C'est pourquoi, de même que les poètes tragiques, qui composaient quatre pièces pour le concours public, qu'ils nommaient tétralogies, de même on a aussi groupé par quatre les Dialogues de Platon, division qui semble venir de Thrasylle, qui la tenait peut-être des Alexandrins.

23. Les savants dont nous avons parlé plus haut ont aussi divisé les dialogues en certaines classes; mais leurs divisions sont aussi différentes entre elles que leurs jugements sur l'authenticité des écrits de Platon ; elles s'éloignent entièrement de celle qui nous a été conservée par Diogène.

Schleiermacher, dans sa traduction des œuvres de Platon, les divise en trois classes.

La première classe contient les dialogues qui ont pour but de faire connaître la manière commune d'envisager les choses. Ces dialogues sont le Phèdre, le Protagoras, le Parménide et d'autres petits dialogues.

La seconde classe renferme les dialogues dont le but est de montrer l'unité des contraires, et qui réunissent par conséquent ce que la manière de voir ordinaire sépare. Ces dialogues sont le Gorgias, le Théétète, le Ménon, l'Euthydème, le Cratyle, le Sophiste, le Banquet, le Philèbe et le Phédon.

Les dialogues de la troisième classe sont destinés à fonder et à achever la science. Ce sont le Timée, la République, le Critias et les Lois.

24. Fréderic Ast, dans son Essai sur la vie et les écrits de Platon, admet les trois classes suivantes :

1° La classe des dialogues socratiques qui se rapportent immédiatement à l'illustration de Socrate, et dans lesquels le caractère poétique et dramatique prédomine. Ce sont le Protagoras, le Gorgias et le Phédon.

2° La classe des dialogues dialectiques composés probablement à Mégare, après la mort de Socrate. Ce sont le Théétète, le Sophiste et le Cratyle.

3° La classe des dialogues purement scientifiques, qui sont le Philèbe, le Banquet, le Timée, la République et le Critias.

25. Le but général des dialogues platoniques est de montrer l'existence du beau et du bon dans les différentes sphères de la vie et de la nature.

B. *Doctrine de Platon sur la philosophie et ses parties.*

SOMMAIRE.

1. La science ne peut résulter ni de la sensation ni de l'opinion légitime. 2. Ni de l'expression. 3. Ni de la décomposition d'une chose en ses éléments. 4. Ni de l'indication de la différence d'une chose avec une autre. 5. On ne peut que circonscrire le domaine de la science. 6. L'idée en est claire en elle-même. 7. Le terme de comparaison pour la science est la science elle-même. 8. Elle est la dernière mesure dans toutes les recherches. — Analogie avec la doctrine de Socrate. 9. Puissance de la science sur ceux qui la possèdent. 10. On ne pèche que par ignorance. 11. La science absolue, dont il s'agit ici, apparaît à Platon comme la conscience pure de la raison à l'égard d'elle-même. — Son objet est l'éternelle vérité. 12. A Dieu seul cette

science; — à l'homme la philosophie, dont la science absolue est l'idéal. 13. L'homme intelligent seul peut être philosophe. 14. Sur les différents degrés de la connaissance philosophique selon Platon. 15. Quatre degrés. 16. Détails ultérieurs sur le sujet. 17. Comparaison de Platon avec les philosophes antérieurs. 18. Avec Socrate. 19. Avec les Eléates. 20. Division de la philosophie de Platon en *dialectique*, *physique* et *morale*. 21. Objet de chacune de ces parties.

1. En faisant attention à l'ensemble du Théétète, il ne sera pas difficile de résoudre la question qui concerne la doctrine de Platon sur la philosophie.

En effet, la science ne peut résulter de la sensation qui est essentiellement variable, ni de l'opinion qui porte des jugements sur ce qui paraît tel qu'il paraît. L'apparence, par conséquent, est l'objet de l'opinion. Ainsi quoiqu'on ne puisse pas prendre le nombre abstrait onze pour le nombre abstrait douze, il peut arriver que l'on prenne onze unités réelles pour douze unités réelles, parce qu'il est possible qu'en comptant les onze unités, on se trompe d'une unité, puisqu'on compte des objets réels représentés par des intuitions, et qu'on n'a plus la même certitude que lorsqu'il s'agit de nombres abstraits.

C'est là ce qui nous montre que l'opinion, quand même elle est vraie et légitime, ne saurait à elle seule constituer la science, et que pour connaître une chose il ne suffit pas de la juger sur une simple apparence, mais qu'il faut encore pouvoir s'en rendre raison, soit en l'expliquant, soit en la décomposant, soit en la différenciant.

En effet, rendre raison d'une chose signifie d'abord rendre sensible sa pensée au moyen des mots, de manière qu'elle se peigne dans la parole.

2. Mais il est facile de voir que la science ne peut consister dans l'expression, puisque la parole exprime aussi bien l'erreur que la vérité, et que tout le monde est en état de rendre sa pensée par des mots plus ou moins promptement, plus ou moins clairement. De cette manière l'opinion vraie ou légitime serait toujours accompagnée de raison dans tous ceux qui pensent sur quelque sujet que ce soit.

3. Ensuite, rendre raison signifie rendre compte d'une

chose par les éléments qui la composent ; maispour cela il faut que les éléments puissent être connus : or il semble que les éléments primitifs dont l'homme et l'univers sont formés ne puissent être l'objet de la connaissance.

Cependant celui qui connaît la syllabe ne saurait ignorer les éléments qui la composent ; car la chose est impossible autrement, si toutefois la syllabe résulte des éléments.

Si la syllabe consiste dans une certaine forme qui a son essence particulière, elle est alors indivisible et n'a point de parties ; mais alors aussi la syllabe ou le tout n'est plus une chose composée, et il est impossible d'en rendre raison par les parties.

Au contraire, si la syllabe consiste dans les éléments, il faut que ceux-ci soient connus en même temps qu'elle, et celui qui définirait un tout par ses parties n'apprendrait rien de nouveau.

Ainsi celui qui connaît le triangle connaît aussi les trois côtés qui le composent, et il ne suffirait pas, pour définir le triangle, de dire qu'il a trois côtés, il faudrait encore ajouter que c'est un espace limité ou une figure de trois côtés. De même celui qui connaîtrait toutes les parties du corps humain ne connaîtrait pas l'homme et ne saurait le définir, s'il ne connaissait en même temps l'action que toutes ces parties exercent en elle-mêmes et les unes sur les autres, action qui fait qu'elles forment une unité vivante.

De là il faut conclure que la décomposition d'une chose en ses parties n'en donne pas la science.

4. Enfin rendre raison signifie assigner la différence d'une chose avec une autre.

Il est vrai, la différence est ce qui constitue principalement la définition qui se fait par le genre et par la différence. Mais l'opinion vraie saisit aussi la différence des choses, et cependant comme on l'a vue, elle ne fonde pas la science.

Le résultat de cette discussion si longuement exposée dans le Théétète, est donc purement négatif et l'on cherche sur

quel principe s'appuyait Platon pour réfuter ainsi toutes les définitions de la science (1).

5. Evidemment, puisqu'il rejette toute définition de la science par la légitime opinion, et qu'il se croit néanmoins autorisé à indiquer le rapport de la science avec l'opinion légitime, il veut dire par là que la tentative de définir la science ne peut aboutir qu'à la circonscription du domaine de la science par opposition à un autre domaine analogue.

6. Mais à tout autre égard, l'idée de la science ne sera pas rendue plus claire par là qu'elle ne l'est déjà en elle-même. On n'a besoin d'aucune définition de la science, puisque déjà son idée s'explique d'elle-même et qu'elle est telle, qu'on peut, sans avoir égard à d'autres opinions, y prendre son point de départ avec une parfaite certitude.

7. Platon ne veut donc pas convenir qu'on puisse déterminer l'idée de la fausse opinion, sans avoir auparavant déterminé l'idée de la science. Il rejette par conséquent toutes les questions qui auraient pour objet de faire une science de la nature du savoir ou du non-savoir, parce qu'elle nous forcerait de remonter d'une science à une autre indéfiniment, puisqu'il n'y a pas d'autre terme de comparaison pour la science que la science elle-même, et qu'il est absolument impossible de parler de la science sans employer des mots tels que *connaître*, *savoir*, *concevoir*, etc., qui déjà renferment en eux-mêmes l'idée de la science.

8. L'idée de la science semble donc être pour Platon comme la dernière mesure, le dernier terme de comparaison dans toutes les recherches scientifiques; mesure qui par conséquent ne peut être rapportée à une autre plus éloignée et plus profonde. C'est ainsi que nous nous trouvons ramenés par Platon

(1) Heureusement ici on n'est point réduit à suppléer à ce qui manque et l'on trouve dans le cinquième livre de la *République* une réponse à la question traitée dans le Théétète. Là on voit la différence qu'il y a entre l'opinion légitime et la science, et Platon montre que l'opinion tient le milieu entre la science et l'ignorance.

à la doctrine de Socrate touchant la rationnalité pure comme dernier terme de notre activité intellectuelle.

9. Aussi ne conçoit-il pas la science comme une chose sans force qui, lors même qu'elle serait dans l'homme, ne pourrait cependant pas dominer, mais serait traitée honteusement comme une esclave par la crainte et l'espérance, par l'amour et la volupté. Pour lui, au contraire, elle a le pouvoir de gouverner l'homme, et si une fois celui-ci connaît le bien et le mal, il ne pourra faire que ce que la science ordonne, puisqu'elle est assez puissante pour protéger l'homme contre tout ce qu'il y a de déraisonnable en lui.

10. Platon fait voir longuement que l'on ne pèche que par ignorance, puisque l'on n'est vaincu par un désir déraisonnable que parce que l'on confond le bien et le mal. Il ne fait encore en cela qu'affermir et développer ce point de la doctrine de Socrate, que nul n'est méchant avec pleine volonté. Pour lui, la véritable science est donc celle dans laquelle se rencontre l'activité et la connaissance de l'utilité de l'action.

11. La science absolue apparaît donc à Platon, comme la conscience pure de la raison à l'égard d'elle-même, comme la certitude que cette raison a d'elle-même, certitude qui assure à chaque connaissance particulière son prix et son importance, qui embrasse même chaque connaissance particulière et fait de toutes les sciences une science unique. Elle rend la vie raisonnable, en donnant un but à tout ce que l'âme fait avec conscience, puisqu'elle a en vue la vérité suprême, le véritable bien de l'âme et de toutes choses.

Mais cette science parfaite est d'une difficile acquisition et si quelqu'un la possédait, il lui serait impossible de la communiquer aux autres. Son objet est l'éternelle vérité, l'immuable, qui ne naît ni ne périt, et dont on ne peut dire autre chose avec vérité si ce n'est qu'il est.

12. Cet être éternel et immuable, nous l'appelons Dieu. Mais celui qui possède cette science au suprême degré ne peut être non plus que Dieu même. La sagesse est toute divine; la philosophie seule peut être le partage de l'homme; car sa science est toujours à venir, et comme tout dans l'homme ne

fait qu'apparaître et disparaître avec une vicissitude constante, et que rien ne dure en lui, si ce n'est en se renouvelant sans cesse, témoin l'état constamment passager de son corps et de son âme, de même la science n'est jamais immuable; elle renaît à chaque instant, tandis qu'à Dieu seul, au contraire, appartient la permanence vraie et éternelle. Platon nous représente donc l'idée de la science comme un idéal auquel doit tendre l'âme raisonnable, puisqu'elle ne peut le posséder suffisamment et parfaitement, quoiqu'elle puisse à peu près atteindre ce but.

13. D'après lui la philosophie n'est donc ni pour les dieux, ni même pour le sage, elle n'est pas non plus pour les hommes grossièrement ignorants; il n'y a que l'homme intelligent qui soit philosophe, puisqu'en partant des opinions légitimes, il aperçoit qu'il ne se suffit point à lui-même, mais qu'il a besoin de cette vue claire et profonde qui constitue cette science pure et parfaite, laquelle a pour objet la beauté suprême, le bien véritable, et qui est le terme dernier de toute activité. C'est de ce point de vue de la science qu'il faut considérer tout ce que Platon dit sur la valeur ou la non-valeur des sciences particulières.

14. Voici maintenant les différents degrés que Platon admet dans la connaissance philosophique et qu'il expose de la manière suivante à la fin du sixième livre de la République.

»Conçois deux espèces d'êtres, les uns visibles, les autres intelligibles; soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales ; coupe encore en deux chacune de ces deux parties , qui représentent l'une le monde visible, l'autre le monde intelligible; et ces deux sections nouvelles représentent la partie claire et la partie obscure de chacun de ces mondes, tu auras pour l'une des sections du monde visible, les images. J'entends par des images , premièrement les ombres; ensuite les fantômes représentés dans les eaux et sur la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les autres représentations du même genre. Tu vois ce que je veux dire.

L'autre section te donnera les objets que ces images représentent; je veux dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de l'art comme de la nature.

Je conçois cela.

Veux-tu qu'à cette division du monde visible soit substituée celle du vrai et du faux de cette manière : l'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet.

J'y consens.

Voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

Comment?

En deux parts, dont l'âme n'obtient la première qu'en se servant des données du monde visible que nous venons de diviser, comme d'autant d'images, en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion; tandis que pour obtenir la seconde, elle va de l'hypothèse jusqu'au principe qui n'a besoin d'aucune hypothèse, sans faire aucun usage des images comme dans le premier cas, et en procédant uniquement des idées considérées en elles-mêmes.

Je ne comprends pas bien ce que tu dis.

Patience, tu le comprendras mieux après ce que je vais dire. Tu n'ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent : que ces hypothèses une fois établies, ils les regardent comme autant de vérités que tout le monde peut reconnaître, et n'en rendent compte ni à eux-mêmes ni aux autres; qu'enfin partant de ces hypothèses, ils descendent, par une chaîne non interrompue, de proposition en proposition jusqu'à la conclusion qu'ils avaient dessein de démontrer.

Pour cela, je le sais parfaitement,

Par conséquent, tu sais aussi qu'ils se servent de figures visibles et qu'ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres figures représentées par celles-là. Par exemple, leurs raisonnements ne portent pas sur le carré ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur le carré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. J'en dis autant de toutes les formes qu'ils représentent, soit en

relief, soit par le dessin, et qui ont aussi leurs images, soit dans l'ombre, soit dans le reflet des eaux. Les géomètres les emploient comme autant d'images, et sans considérer autre chose que ces autres figures dont j'ai parlé et qu'on ne peut saisir que par la pensée.

Tu dis vrai.

Ces figures, j'ai dû les ranger parmi les choses intelligibles, et je disais que, pour les obtenir, l'âme est contrainte de se servir d'hypothèses, non pour aller jusqu'au premier principe, car elle ne peut remonter au-delà de ses hypothèses; mais elle emploie les images qui lui sont fournies par les objets terrestres et sensibles, en choisissant toutefois parmi ces images, celles qui, relativement à d'autres, sont regardées et estimées comme ayant plus de netteté.

Je conçois que tu parles de ce qui se fait dans la géométrie et dans les autres sciences de cette nature.

Conçois à présent ce que j'entends par la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l'âme saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle regarde comme telles et non comme des principes et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à ce premier principe qui n'admet plus d'hypothèse. Elle saisit ce principe, et s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles la démonstration commence, procède et se termine.

Je comprends un peu, mais pas encore suffisamment. Il me semble que tu nous exposes là un point qui abonde en difficultés. Tu veux, ce semble, prouver que la connaissance qu'on acquiert par la dialectique de l'être et du monde intelligible, est plus claire que celle qu'on acquiert par le moyen des arts qui ont pour principe des hypothèses, qui sont bien obligés de se servir du raisonnement et non des sens, mais qui, fondés sur des hypothèses, ne remontent pas au principe, ne te paraissent pas appartenir à l'intelligence, bien qu'ils devinssent intelligibles, avec un principe ; et tu appelles, ce me semble,

connaissance raisonnée (διάνοια) celle qu'on acquiert au moyen de la géométrie et des autres arts semblables, et non pas intelligence (νοῦς), cette connaissance étant comme intermédiaire entre l'opinion et la pure intelligence.

Tu as fort bien compris ma pensée. Reprends maintenant les quatre divisions dont nous avons parlé, et applique-leur ces quatre opérations de l'âme, savoir, au plus haut degré l'intelligence pure (νοησις ou επιστημη); au second, la connaissance raisonnée (διάνοια) ; au troisième, la foi (πιστις) ; au quatrième la conjecture (εἰκασια) : et classe-les de manière à leur attribuer plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité. »

15. Cette division de la connaissance en quatre degrés est la plus rigoureuse et la plus précise que nous trouvions chez Platon. Très-souvent il comprend sous le mot : νοησις, ce qu'il désigne dans le passage cité par les expressions επιστημη et διάνοια, et par la δοξα il entend la πιστις et l'εικασία. La δοξα se rapporte à la contingence (γενεσις), la νοησις a pour objet l'être (ουσια), et le même rapport qui existe entre l'être et la contingence se retrouve aussi entre la νοησις et la δοξα , entre l'επιστημη et la πιστις , entre la διανοια et l'εικασια.

16. Au commencement du septième livre de la République, continuant le même sujet, Platon s'explique encore plus clairement sur l'opposition qui existe entre les choses visibles et les choses intelligibles. Figure-toi, dit-il, la situation que je vais te décrire. Imagine un antre souterrain, très-ouvert dans toute sa profondeur du côté de la lumière du jour; et dans cet antre des hommes retenus, depuis leur enfance, par des chaînes qui leur assujettissent tellement les jambes et le cou, qu'ils ne peuvent ni changer de place ni tourner la tête, et ne voient que ce qu'ils ont en face. La lumière leur vient d'un feu allumé à une certaine distance en haut, derrière eux. Entre ce feu et les captifs s'élève un chemin, le long duquel imagine un petit mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, et au-dessus desquelles apparaissent les merveilles qu'ils montrent.

Figure-toi encore qu'il passe le long de ce mur, des hommes portant des objets de toute sorte qui paraissent ainsi au-dessus du mur, des figures d'hommes et d'animaux en bois et en pierres, et de mille formes différentes; et naturellement parmi ceux qui passent, les uns se parlent entre eux, d'autres ne disent rien.

Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

Voilà pourtant ce que nous sommes. Ces prisonniers ne voient de tout que l'ombre qui va se retracer, à la lueur du feu, sur le côté de la caverne exposé à leurs regards. Si la prison avait un écho, toutes les fois qu'un passant viendrait à parler, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler l'ombre même qui passe sous leurs yeux? Enfin ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres.

Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur erreur : vois ce qui résulterait naturellement de la situation nouvelle où nous allons les placer. Qu'on détache un de ces captifs ; qu'on le force sur le champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière : il ne pourra faire cela sans souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Je te demande ce qu'il pourra dire, si quelqu'un vient lui déclarer que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes; qu'à présent plus près de la réalité, et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste; si enfin, lui montrant chaque objet à mesure qu'il passe, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est, ne penses-tu pas qu'il sera fort embarrassé, et que ce qu'il voyait auparavant lui paraîtra plus vrai que ce qu'on lui montre?

Sans doute.

Et si on le contraint de regarder le feu, sa vue n'en serait-elle pas blessée? N'en détournera-t-il pas les regards pour les porter sur ces ombres qu'il considère sans effort? Ne jugera-t-il pas que ces ombres sont réellement plus visibles que les objets qu'on lui montre?

Assurément.

Si maintenant on l'arrache de sa caverne malgré lui, et

qu'on le traîne, par le sentier rude et escarpé, jusqu'à la clarté du soleil, cette violence n'excitera-t-elle pas des plaintes et sa colère? Et lorsqu'il sera parvenu au grand jour, accablé de sa splendeur, pourra-t-il distinguer aucun des objets que nous appelons des êtres réels?

Il ne le pourra pas d'abord.

Ce n'est que peu à peu que ses yeux pourront s'accoutumer à cette région supérieure. Ce qu'il discernera plus facilement, ce sera d'abord les ombres, puis les images des hommes et des autres objets qui se peignent sur la surface des eaux, ensuite les objets eux-mêmes. De là il portera ses regards vers le ciel, dont il soutiendra plus facilement la vue, quand il contemplera pendant la nuit la lune et les étoiles, qu'il ne pourrait le faire, pendant que le soleil éclaire l'horizon.

A la fin il pourra, je pense, non seulement voir le soleil dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais le contempler en lui-même à sa véritable place.

Après cela, se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte le principe de tout ce que nos gens voyaient là bas dans la caverne. Se rappelant alors sa première demeure et ce qu'on y appelait sagesse et ses compagnons de captivité, ne se trouvera-t-il pas heureux de son changement et ne plaindra-t-il pas les autres? Et, s'il y avait là-bas des honneurs, des éloges, des récompenses publiques établies entre eux pour celui qui observe le mieux les ombres à leur passage, qui se rappelle le mieux en quel ordre elles ont coutume de précéder, de suivre, ou de paraître ensemble, et qui par là est le plus habile à deviner leur apparition; penses-tu que l'homme dont nous parlons fût encore bien jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui sont les plus honorés et les puissants dans ce souterrain? Ou bien ne sera-t-il pas comme le héros d'Homère, et ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'*un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur*, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à sa première illusion et de vivre comme il vivait?

Je ne doute pas qu'il ne soit disposé à tout souffrir plutôt que de vivre de la sorte.

Imagine encore que cet homme redescend dans la caverne et qu'il aille s'asseoir à son ancienne place, dans le passage subit du grand jour à l'obscurité, ses yeux ne seront-ils pas comme aveuglés? Et si tandis que sa vue est encore confuse, et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demande un temps assez long, il lui faut donner son avis sur ces ombres et entrer en dispute à ce sujet avec ses compagnons qui n'ont pas quitté leurs chaînes, ne prêtera-t-il pas à rire à ses dépens? Ne diront-ils pas que pour être monté là-haut, il a perdu la vue; que ce n'est pas la peine d'essayer de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer, s'il est possible.

Cela est fort probable.

Voilà précisément, cher Glaucon, notre condition. L'antre souterrain, c'est ce monde visible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil : ce captif qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'âme qui s'élève dans l'espace intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux le savoir : Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence; qu'il faut enfin avoir les yeux sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la vie privée ou publique.

J'entre dans cette manière de voir autant qu'il m'appartient.

Conçois donc aussi et cesse de t'étonner que ceux qui sont parvenus à cette hauteur dédaignent de prendre en main les affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à se fixer dans les régions supérieures. Cela est bien naturel, s'il y a

analogie entre ce dont nous parlons et l'image que nous avons tracée plus haut (1). »

17. Les deux passages remarquables de Platon que nous venons de citer, joints à nos considérations sur le caractère général de sa philosophie, nous font suffisamment connaître la portée et la tendance de sa pensée. Ils nous mettent à même d'apprécier ce qu'il a ajouté aux systèmes antérieurs et en quoi il les a surpassés.

Platon s'éleva dans sa philosophie au-dessus du point de vue où s'était placé Socrate, il combattit aussi la doctrine des Eléates et des Mégariens, qui avaient nié la pluralité des êtres; d'un autre côté sa doctrine était opposée aux systèmes d'Héraclite et des Atomistes, dont le premier n'admettait qu'un flux continuel, et les autres qu'une pluralité infinie de choses, méconnaissant par-là la véritable philosophie, qui admet l'unité et la pluralité.

18. D'abord Platon s'éleva au-dessus de Socrate en complétant la doctrine de son maître; car pour Socrate la connaissance de soi-même était le fondement de toute science ; la connaissance de Dieu n'était qu'une conséquence de la première. Platon, au contraire, s'élançant dans les plus hautes régions de la spéculation , regardait la connaissance de Dieu et des idées éternelles renfermées dans l'intelligence divine, comme la source, comme le fondement de la connaissance de soi-même et du monde. Il donna ainsi un caractère tout divin à la vertu et à la science, puisque l'essence de la première consiste à ressembler au divin et celle de la seconde à contempler et à connaître l'être infini et réellement existant.

19. Ramenant donc tout à Dieu comme à la dernière raison et à la dernière fin de toute existence et de toute connaissance, la philosophie de Platon fut opposée et à l'unité absolue du système des Eléates et à la pluralité de la physique ionienne ; elle combattit également le flux éternel des choses. L'unité absolue telle que la concevaient les Eléates n'est, selon Platon, qu'un être sans vie et sans mouvement, qui renfermé en lui-

(1) Traduction de Cousin.

même ne pourrait jamais manifester sa force et son activité, et qui par conséquent ne jouirait pas d'une existence réelle. Le flux éternel des choses, excluant toute consistance et toute permanence, n'admettant pas d'unité mais une pluralité infinie apparaissant et disparaissant toujours, détruit la raison et la science, qui ne peuvent se passer d'unité. Platon développa ces deux points fondamentaux de son système dans le Théétète, le Sophiste, le Cratyle et plusieurs autres dialogues.

20. Il nous reste encore un mot à dire sur la division de la philosophie de Platon. Plusieurs essais ont été faits à cet égard dans les temps modernes. Les uns la divisent en théorie des idées et en théorie des choses, ou en philosophie théorique et en philosophie pratique; d'autres en philosophie du beau, du bon, du vrai et du juste; mais si l'on fait attention à l'union intime qui lie ces idées ainsi que la connaissance et l'action dans l'esprit de Platon, on ne peut admettre cette classification. Mais il s'en présente une autre qui trouve quelque fondement dans les témoignages des anciens et qui ressort encore de l'ordre des grandes recherches, consignées dans les ouvrages de Platon. Quelques anciens nous disent que Platon commença par réunir en un tout les parties de la philosophie dispersées dans les ouvrages des philosophes antérieurs, et qu'il fit aussi une philosophie à trois parties : la dialectique, la physique et la morale. Selon d'autres il aurait admis cette division sans l'avoir établie explicitement, ce qui aurait été fait par ses disciples Xénocrate et Aristote. Il serait alors resté fidèle au véritable esprit socratique, de ne pas scinder la science, mais de lui laisser cette vie d'ensemble, dont toute conception vraiment philosophique est toujours pénétrée. Quoiqu'il en soit de cette division, nous l'admettons, comme reproduisant le mieux l'ordre des recherches scientifiques de Platon.

21. La dialectique est pour Platon la vraie philosophie, la science de l'être, du vrai en soi et de l'immuable; la science qui connaît l'essence d'une chose, et en général, la science qui voit clairement et d'une manière générale dans les sciences.

D'après cela, la dialectique serait, pour Platon, la science qui a pour objet et la pensée et l'être en tant que ces deux choses sont susceptibles de déterminations éternelles.

Il est donc clair qu'il faut placer la dialectique en tête des autres parties comme étant leur fondement.

La physique se réduit pour Platon à l'exposition de la qualité et de l'ordre de toutes les choses naturelles.

La morale est intimement liée à la politique, car les recherches de Platon sur la moralité et l'état sont si intimement unies, qu'il ne nous peut rester le moindre doute à ce sujet.

D'ailleurs, en traitant ainsi cette partie de la philosophie, il s'est strictement conformé à l'idée éthique suprême, qui dominait toutes les nations helléniques.

Le système de Platon mérite d'être étudié soigneusement, à cause de sa haute portée et de l'immense influence qu'il a exercée sur la philosophie ancienne et moderne.

C. *Dialectique de Platon.*

SOMMAIRE.

1. Rapports de la dialectique de Platon avec les systèmes antérieurs. 2 — 15. *Exposition détaillée de l'opinion de Protagoras* qui admet que la sensation donne la science; il s'appuie principalement sur la nature de l'objet et sur celle du sujet, qui changent constamment. 16. *Réfutation du système de Protagoras.* 17. Si ce système est vrai, les animaux sont la mesure de toutes choses aussi bien que l'homme. 18. Personne n'est plus sage qu'un autre. 19. On connaît une langue à la vue des lettres, dans lesquelles elle est écrite. 20—21. On sait et on ne sait pas en même temps. 22. On sait d'une manière aiguë. 23. Il n'y a pas d'ignorants. 24. On ne peut juger de l'avenir. 25. Les lois sont impossibles. 26—27. Ce système se ruine lui-même, car il n'y a rien en soi. 28. Les sensations se rapportent à l'âme. 29. *Réfutation des Eléates.* 30. Platon approfondit l'être et le non-être. 31. Le non-être absolu ne s'applique à rien. 32. Il n'est pas susceptible de quantité. 33. On ne peut le concevoir. 34. Il est insaisissable dans le discours. 35. Il est contraire à l'opinion reçue. 36. *Définitions de l'être* données par Empédocle, Héraclite et les Eléates. 37. Elles sont inadmissibles. 38. *Les Eléates* se contredisent, en soutenant que l'être est un. 39—40. Qu'il est un tout. 41. Car ainsi il fait défaut à lui-même. 42. Il est parmi les choses qui deviennent. 43. Et de plus, il n'y a ni une ni même plusieurs choses. 44. *Réfutation des matérialistes* par la nature de l'âme. 45. *Platon appelle être tout ce qui possède la puissance d'exercer une action quelconque ou d'en recevoir une, quelque petite qu'elle soit.* 46. *Réfutation des philosophes* qui

attribuent la passion au corps et refusent à l'être toute puissance soit active, soit passive. 47—48. Cette conception de l'être est fausse. 49. On prive ainsi l'être absolu de vie et d'intelligence. 50. Ensuite la connaissance exige l'existence du mouvement et de ce qui est mû. 51. Le repos et le mouvement doivent donc être admis. 52. D'où l'on voit que les formes intelligibles s'unissent entre elles; 53. que les choses sont unes et multiples; 54. que les genres se mêlent. 55. Trois cas à examiner à ce sujet. 56. 1er *cas* : nul genre ne se mêle avec son autre. 57. 2e *cas* : tous les genres se mêlent. 58. 3e *cas* : quelques genres peuvent se mêler et d'autres ne le peuvent pas. 59. *Exemples des deux derniers cas* : le *mouvement* et le *repos* ; le *même* et l'*autre* ; l'*être* et le *même*, l'*être* et l'*autre*. 60. Chaque genre est donc le même et n'est pas le même. 61. Le mouvement *est* et n'*est* pas. 62. Idée véritable du non-être. 63. Il s'allie à tous les genres. 64. Cela se prouve par la nature du discours, de la pensée et de l'imagination. 65. But de ces recherches. 66. Résumé. 67. *Exposition de la doctrine de Platon:* la sensation ne peut donner la science. 68. Elle éveille l'activité de l'âme, qui saisit ce que les sensations ont de commun. 69. Degrés à remarquer dans cette activité. — Son objet l'immuable, l'*essence* ou la *substance* (οὐσία). 70. La contemplation de l'essence est le caractère dominant de la philosophie de Platon et détermine sa méthode. — Description de cette méthode. 71. *Théorie des idées*. 72. S'il existe des idées. 73. De quelles choses il y a des idées. 74. S'il y a une idée du *mal*. 75. Quelle est la nature des idées. 76. Comment les idées existent dans les choses. 77. De l'unité absolue de l'idée. 78. Elle n'est pas un tout, elle n'a ni commencement ni fin. 79. Elle est sans forme. 80. Elle n'existe ni en elle-même, ni en autre chose. 81. Elle n'a ni identité ni diversité, soit par rapport à elle-même, soit par rapport aux autres choses. 82. Elle n'est point autre que quelque chose d'autre. 83. Vraie nature de l'unité. 84. Elle n'existe pas dans le temps. 85. Elle ne participe pas à l'être. 86. Platon ne dit pas si cette unité est esprit ou Dieu. 87. Identité des idées. 88. Liaison des idées. 89. L'idée suprême est l'idée de Dieu ou celle du bien. —*Théologie* de Platon. 90. La dernière base de la théorie des idées se trouve dans l'idée du bien. 91. Comment nous parvenons à la connaissance des idées dans le monde sensible. 92. Rapport de la perception sensible et de la pensée intellectuelle du vrai ou de l'idée. 93. *Théorie du souvenir*, du beau et de l'art. 94. Résumé. 95. Deux hypothèses sur la manière dont Platon a conçu la *formation du monde* ; 1o Dieu a réalisé les idées dans une matière préexistante.—Parmi ceux qui soutiennent cette opinion les uns regardent les idées comme indépendantes de Dieu, les autres comme ses pensées. 2o Le *lieu* (τόπος) ou la matière première est l'idée indéterminée que Dieu a de la possibilité des choses. Critique de la seconde hypothèse. 97. Critique de la première hypothèse. 98. Platon est dualiste. 99. Ce système est contraire à la nature de Dieu. 100. Son but n'est pas de maintenir le dualisme de l'esprit et de la matière. 101. La raison réelle des erreurs de Platon consiste en ce qu'il n'a pu concevoir l'idée d'une *cause absolue*. 102. Selon lui, Dieu ne crée point la substance même du monde. — De là nécessité du mal et absence de la vraie liberté dans l'homme. 103. Platon est monothéiste selon les uns. 104. Panthéiste selon les autres. 105. Observations critiques sur l'excellence de la dialectique de ce philosophe.

1. La dialectique est pour Platon la science de la pensée et de l'être. Si donc il voulait rester fidèle à cette définition de la science, il devait avoir égard aux doctrines, qui par rapport à

son idée de la science, avaient acquis une importance historique dans la philosophie des Grecs. Aussi trouvons-nous que sa dialectique est sortie du combat livré par lui aux systèmes d'Héraclite et de Protagoras, des Eléates et des Mégariens. La réfutation des opinions d'Héraclite et de Protagoras en est comme la pierre angulaire. Protagoras, dénaturant l'opinion d'Héraclite sur le flux constant de toute vérité, avait soutenu que tout savoir est sensation. Platon combattit si solidement cette erreur, qu'on peut regarder sa réfutation comme une réfutation complète du sensualisme en général.

2. Et d'abord, exposons le système de Protagoras. Si le savoir provient de la sensation, il a sa source dans l'homme, et il faut dire avec Protagoras que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas.

Mais la sensation n'exprime qu'un rapport entre l'être sentant et l'objet senti. Ainsi dans la vision, par exemple, le feu visuel partant des yeux, et la blancheur émanant de l'objet, se meuvent dans l'espace intermédiaire, et par leur rencontre et leur combinaison produisent la sensation. L'œil ne devient pas feu visuel, mais voyant; de même l'objet qui concourt avec lui dans la sensation ne devient pas blancheur, mais blanc.

Si la science est fondée sur un rapport, comme les deux termes peuvent varier et varient sans cesse, la science elle-même sera variable, et cependant elle a toujours pour objet l'invariable et l'absolu.

3. Mais il n'en peut pas être autrement, puisque rien n'est un absolument, ni dans la nature ni dans l'esprit; que chaque chose est un rapport qui change continuellement, et qu'il faut retrancher partout le mot *être*, et mettre à sa place le mot *devenir*.

4. Rien n'existe donc d'une manière fixe et positive, rien ne peut être déterminé d'une manière invariable.

Ainsi ce qu'on appellera grand paraîtra petit, ce que l'on regarde comme pesant paraîtra léger; et c'est par le mouvement réciproque et le mélange de toutes choses que tout existe ou plutôt que tout devient.

5. La preuve que le mouvement est la cause de tous les phénomènes, c'est que la chaleur et le feu sont produits par le frottement et le mouvement de translation.

Les animaux doivent leur naissance au même principe. Leur corps se conserve par le mouvement et périt dans le repos.

6. L'âme elle-même se perfectionne par l'étude et la méditation, tandis qu'elle languit par le défaut de pensée et de réflexion, et finit par oublier ce qu'elle a appris.

7. C'est encore le mouvement circulaire du soleil et des planètes qui entretient la vie dans l'univers, et s'il venait à s'arrêter tout y périrait.

8. Ainsi le mouvement est le père de tout ce qui existe, et le principe qu'il y a quelque chose *d'un absolument* est faux et se trouve détruit.

9. Telle était la doctrine d'Empédocle et d'Héraclite elle est aussi celle de Protagoras, comme nous l'avons dit en parlant de ce Sophiste.

10. L'univers se compose donc d'une infinité de causes qui donnent le mouvement et le reçoivent, et chacune d'elles entrant en rapport tantôt avec une chose, tantôt avec une autre, ne produira pas les mêmes effets.

11. Ainsi Socrate en santé n'est pas la même chose que Socrate malade, et chacune des causes rencontrant Socrate en santé agira sur lui comme sur un homme différent de Socrate malade, et réciproquement, et dans les deux cas il y a des effets différents.

12. Socrate ne deviendra pas différent tant qu'il sera affecté de cette manière et non d'une autre ; car il faut une sensation différente venue d'un objet différent pour rendre celui qui l'éprouve différent.

13. Et ce qui l'affecte de cette manière, entrant en rapport avec une autre chose, produira aussi d'autres effets. Ce n'est donc pas par rapport à eux-mêmes que le sujet et l'objet deviendront ce qu'ils sont ; et lorsque le sujet devient sentant, il faut que ce soit par rapport à quelque chose, parce qu'il est impossible qu'il y ait sensation sans un objet réel.

Pareillement l'objet qui devient doux, amer, pesant, doit le devenir pour quelqu'un, parce qu'il est également impossible que ce qui devient doux ne le soit pour personne.

14. Il faut donc que le sujet sentant et l'objet senti soient dans une relation réciproque; de manière que, soit qu'on dise qu'une chose existe, ou qu'elle devient, il faut que ce soit par rapport à quelque chose, et rien n'est ou ne devient en soi et pour soi.

15. Puisque donc ce qui agit sur moi est relatif à moi et non à un autre, je le sens et un autre ne le sent pas : ma sensation est donc toujours vraie à mon égard, car elle tient toujours à ma manière d'être, et c'est à moi de juger de l'existence de ce qui m'est quelque chose, et de la non-existence de ce qui ne m'est rien ; et si je ne me trompe pas sur ce qui se fait en moi, comment n'aurai-je pas la science de ce dont j'ai la sensation ?

16. Après avoir ainsi établi et fortifié le système d'Héraclite et de Protagoras, voici comment Platon l'attaque et le renverse.

17. Si la sensation est science et la mesure de toutes choses, les animaux sont aussi des êtres sentants, et, dans ce cas, pourquoi un chien et un pourceau ne seraient-ils pas, aussi bien qu'un homme, juges de l'existence des choses qui existent, et de la non-existence des choses qui n'existent pas? Qui ne voit cependant que les animaux se contentent de sentir, sans porter des jugements sur l'existence et la non-existence des choses?

18. Si chacun sent ce qu'il éprouve et qu'un autre ne le sente pas, si les opinions que chacun se forme à l'occasion de ses sensations sont toujours bonnes et vraies pour lui, pourquoi Protagoras et ses partisans se croient-ils savants au point de communiquer leurs lumières aux autres?

Chacun n'est-il pas à soi-même la mesure de la sagesse, et toutes les opinions ne sont-elles pas également vraies?

19. Si la sensation était la science, il faudrait qu'en jetant les yeux sur des lettres ou des chiffres on eût la connaissance de leurs valeurs et de leurs rapports. Or, il est évident que par

la vue on connaît la forme et la couleur des lettres et des chiffres, mais que, pour savoir ce qu'ils représentent et comment il faut les combiner, il est nécessaire d'étudier la grammaire et l'arithmétique; que la vue et l'ouïe ne suffisent pas pour cette étude, et qu'il faut l'intervention de l'intelligence et d'autres facultés d'un ordre plus élevé que la sensation.

20. Est-il possible que ce qu'on a su une fois et dont on a conservé le souvenir, on ne le sache plus lorsqu'on ne le sent plus, quoiqu'on s'en souvienne? Et celui qui voit a-t-il la science de ce qu'il voit, parceque la vision, la sensation et la science sont la même chose? Mais celui qui a vu et qui a la science de ce qu'il voyait, s'il vient à fermer les yeux ou à perdre la sensation, perdra-t-il aussi la science, quoiqu'il conserve le souvenir de ce qu'il a vu? Dans ce cas, il faut dire que la mémoire ne suffit point pour conserver la science et qu'elle n'est plus le dépôt des connaissances.

21. Est-il possible encore que le même homme qui sait une chose ne la sache pas? Cependant cela arrive lorsqu'il ferme un de ses yeux et tient l'autre ouvert. Il voit alors et ne voit pas, ou il sait et ne sait pas. Or, pour savoir ou pour comprendre, il n'est pas besoin d'organes multiples et étendus; mais de l'esprit, qui est un et inétendu.

22. On peut aussi demander, dans l'hypothèse de l'identité de la science et de la sensation, si l'on sait d'une manière aiguë comme l'on entend des sons aigus, d'une manière pesante comme l'on sent des corps pesants.

23. Si ce qui paraît à chacun est pour lui tel qu'il lui paraît, comment se fait-il alors qu'il y ait des hommes qui croient qu'il en est de plus sages à certains égards que d'autres? N'est-ce pas pour cette raison que l'on a confiance dans les médecins et les pilotes, et que dans toutes sortes d'affaires on cherche des maîtres et des chefs? C'est encore parce qu'il y a des sages et des ignorants, que les hommes se jugent entre eux et se contredisent perpétuellement. Or, si toutes les opinions étaient également vraies, il n'y aurait ni contradiction ni dispute, et chacun respecterait l'opinion de ses semblables. Et si l'on admet toutes les opinions comme vraies, quoiqu'elles soient différentes et contradictoires, on tombe dans le scepticisme, et c'en est fait de toute vérité, même de celle de Protagoras.

24. Si l'homme est la mesure des choses pesantes, légères, froides, chaudes, parce que, se les représentant telles qu'il les sent, son opinion est toujours vraie par rapport à lui; l'homme a-t-il aussi en lui la règle propre à juger les choses sous le rapport de l'avenir? Le malade saura-t-il mieux que le médecin qu'il aura telle ou telle sensation?

25. De même une cité peut bien croire que les lois qu'elle se donne sont justes, parce qu'elles lui paraissent telles; mais sera-t-elle aussi certaine que ces lois lui seront avantageuses? Or, il est arrivé et il arrivera encore que les cités se trompent dans l'établissement de leurs lois, et que celles qu'elles ont jugées les plus utiles ont souvent causé leur ruine.

Ainsi pour l'avenir, un homme peut être plus savant qu'un autre, parce que, pour connaître ce qui doit arriver, il faut connaître des choses, afin de prévoir les effets qu'elles produiront nécessairement. Or la sensation ne saurait donner ce genre de connaissance.

26. Il y a plus : le principe que l'on admet pour prouver que la sensation est la science, ruine lui-même le système. En effet, si tout se meut du double mouvement de translation et d'altération, rien ne demeure ni dans le même lieu ni dans le même état. Rien n'est en soi, ni ce qui agit ni ce qui pâtit; et tout naît d'un rapprochement mutuel, les sensations comme les autres choses. Mais s'il n'y a rien de fixe et d'un, en sorte que la blancheur s'écoule et passe elle-même et devienne une autre couleur, il n'est pas possible de déterminer une couleur quelconque ni de lui donner un nom convenable.

27. Ainsi, si tout est en mouvement, on ne doit dire de qui que ce soit qu'il voit plutôt qu'il ne voit pas, qu'il sent plutôt qu'il ne sent pas; et lorsqu'on dit que la sensation est science, on dit que c'est une chose qui n'est pas plus science qu'elle ne l'est pas.

28. Par tout ce qui précède, Platon fait voir que ce qu'il y a de réel dans la sensation est quelque chose qu'on ne peut absolument ni nommer, ni concevoir, et que la doctrine qui fait dériver la science de cette source détruit toute pensée,

tout raisonnement, toute parole. Il fait aussi sentir que les sensations se rapportent à quelque chose d'un et de fixe, qui est l'âme, et c'est avec le même principe que l'homme atteint tous les objets.

29. Platon, après avoir ainsi mis à nu et refuté les absurdes conséquences qui découlaient du sensualisme ionien, engagea aussi un combat dialectique contre les Eléates et leurs sophistiques adhérents, dont les doctrines étaient l'opposé de celle de Protagoras. Il attaqua d'abord ce principe de l'école d'Elée, qu'il n'y a pas de non-être, pas d'apparence.

30. Pour y parvenir il approfondit l'être et le non-être, pour savoir si l'apparence existe, ou s'il y a du faux dans le discours et dans la pensée.

31. D'abord, si l'on considère le non-être absolu ou le néant, il est évident qu'il ne peut s'exprimer ni s'appliquer à aucun être; car sitôt qu'il y a de l'être il faut que le non-être disparaisse, comme les ténèbres s'évanouissent devant la lumière.

Il est encore clair que, lorsqu'on dit quelque chose, on dit quelque chose qui est, et quiconque ne dit pas quelque chose ne dit absolument rien.

32. Le non-être n'est pas non plus susceptible de quantité, car la quantité est encore de l'être; seulement c'est de l'être indifférent à sa limite : ainsi le non-être n'est ni un ni deux, et, en général, il ne se laisse pas compter.

33. On ne peut pas même concevoir ce qui n'est pas, car ce que l'on conçoit est toujours tel ou tel, un ou plusieurs, et le non-être n'a aucune qualité ni aucune détermination de quelque genre que ce soit.

34. En un mot, le non-être absolu est ce qu'il y a de plus indéterminé; c'est la négation de toutes choses, et, dans ce cas, il est tout-à-fait insaisissable au discours, à la parole, à la pensée et au raisonnement. Sous ce rapport, les Eléates ont donc raison de le rejeter, d'en nier l'existence (1).

---

(1) Cependant c'est ce non-être que Platon vient de caractériser de cette manière, que Hégel, au commencement de sa *Logique*, a pris pour l'opposer à l'être et faire sortir de leur union le devenir. L'être pur,

35. Cependant tout le monde parle de l'être et du non-être, de la vérité et de l'erreur, de la réalité et de l'apparence; il faut donc examiner ce qu'on entend et ce qu'on a entendu par l'être et voir ensuite s'il y a du non-être, afin de pouvoir se faire une opinion sur toutes ces choses.

36. Si l'on consulte les anciens sur leur manière de comprendre l'être, on voit que les uns admettent des êtres au nombre de trois, et qu'ils donnent à ces êtres la faculté d'engendrer et de nourrir leurs productions; que les autres ne comptent que deux éléments, comme le sec et l'humide, le froid et le chaud.

Les Eléates, au contraire, ne reconnaissent qu'un seul être, l'unité absolue.

Héraclite et Empédocle pensent que l'être est à la fois un et multiple, que tout se sépare et que tout s'unit.

37. Il est difficile d'admettre ces définitions de l'être. En effet, que veulent dire les premiers philosophes, en prétendant qu'il existe plusieurs éléments et qu'il en naît plusieurs choses? Est-ce que l'être ne précède pas tous ces éléments et ne leur est-il pas supérieur? Quand on dit que ces éléments *sont*, est-ce qu'on n'entend pas par l'être quelque chose qui diffère d'eux? Il faut donc penser que l'être est une autre chose, et que l'univers n'est pas constitué par deux éléments, tels que le chaud et le froid, mais qu'il y en a encore un troisième, qui est l'être.

---

dit-il, est la même chose que le non-être, puisqu'ils sont aussi indéterminés l'un que l'autre. La vérité de l'être et du non-être c'est leur unité, qui réside dans le devenir. Leur unité n'est pas telle qu'ils soient indiscernables; ils sont bien différents, mais en même temps inséparés et inséparables, et chacun s'efface et disparaît dans l'autre.

Indépendamment de ce que ces déterminations, *disparaître*, *s'effacer*, sont empruntées au monde extérieur et conviennent au mouvement et non à la pensée pure, que l'on considère ici, il faut encore observer que ce qui est entièrement indéterminé, comme l'être pur, ne peut ni se mouvoir ni se transformer en quoi que ce soit, et que le non-être le peut encore bien moins. L'esprit seul peut déterminer ce qui est indéterminé et le faire sortir du non-être. C'est ainsi qu'il détermine le mouvement ou toute autre chose, parce qu'il a en soi la puissance de concevoir et d'appliquer les formes qui règlent l'existence.

Et si l'on avance que l'un de ces éléments est l'être, alors l'autre n'*est* pas; et s'ils sont tous les deux l'être, ils ne font plus alors qu'un et non deux.

38. Quant aux Eléates, on peut leur objecter que, si tout est un et qu'il n'y ait qu'une seule chose, il s'ensuit que l'être est un; et, comme il y a une différence entre l'être et l'unité, il n'y a plus alors une seule chose, mais deux, savoir : l'être et l'unité.

39. Si l'être et l'un composent le tout, ce tout aura des parties et pourtant il devra rester un malgré ses parties; mais ce qui a des parties n'est pas véritablement un, n'est pas l'unité absolue.

40. D'un autre côté, si l'être ne fait que participer à l'unité, alors l'unité lui est supérieure; et il y aura une différence de nature entre l'être et l'unité, qui ne sont plus un, mais deux, comme on vient de le dire.

41. De plus, si l'être, en participant à l'unité, n'est pas un tout par lui-même, et si le tout est quelque chose en soi qui se distingue de l'être, l'être fera défaut à lui-même, puisqu'il reçoit un complément à son existence de la part d'une chose qui lui est étrangère, et il portera en lui du non-être. Dans ce cas, l'univers comprend encore plus d'une chose, à savoir, si l'être et le tout ont chacun leur nature à part.

42. Mais par ce qui devient on arrive à l'existence qui forme un tout et a nécessairement des parties, puisqu'il faut que le devenir ait lieu dans le temps, ce qui étant parfaitement simple étant à jamais et ne devenant pas. L'être et l'un, composant un tout, sont donc parmi les choses qui deviennent, et, de cette manière, il pourrait se faire qu'il y eût un temps où l'être n'était pas.

43. Si l'on dit que l'être n'est pas un tout, alors il n'est pas susceptible de quantité; car la quantité, quelle que soit sa grandeur, renferme en elle une différence, mais une différence qui s'efface dans l'uniformité de ses parties. Dans ce cas, on ne peut plus dire qu'il n'y a qu'une chose ni même qu'il y en a plusieurs.

Tels sont les principaux arguments avec lesquels Platon combat et renverse la doctrine des Eléates (1).

44. Après l'école d'Elée, Platon se tourne contre les Matérialistes, qui font consister l'être dans ce qui est visible et palpable, c'est-à-dire, dans les corps tels que les sens nous les font connaître. Il ne lui est pas difficile de réfuter les philosophes matérialistes, et il lui suffit de leur demander s'ils admettent une âme dans le corps qui se meut de lui-même. Comme ils ne peuvent nier l'âme et qu'ils sont même forcés de la reconnaître pour un être qui est sage ou insensé, savant ou ignorant, il leur prouve que l'âme ne peut être tout cela sans la présence ou l'absence de la sagesse ou de la science; et comme ce sont des choses invisibles et intangibles, qui sont cependant quelque chose puisqu'elles exercent une action sur l'âme, il faut conclure qu'il y a autre chose que la matière et les corps de l'univers.

45. C'est alors que Platon donne sa définition de l'être en disant qu'il appelle *être tout ce qui possède la puissance d'exercer une action quelconque ou d'en recevoir une, quelque petite qu'elle soit*. Ainsi il reconnaît l'être partout, dans la matière comme dans l'esprit, dans la pensée la plus abstraite comme dans la chose la plus matérielle.

46. D'autres philosophes, entièrement opposés aux Matérialistes, prétendaient que par la sensation on n'atteignait que

---

(1) Ces philosophes avaient bien compris qu'il fallait arriver à une unité absolue pour expliquer l'existence; mais comme ils désignaient cette unité sous le nom d'être, et que l'être, peut aussi s'appliquer à la multiplicité des choses réelles, ils ont cherché à nier cette pluralité en montrant qu'elle était pleine de contradictions. Nos Eléates modernes sont plus conséquents; ils rejettent l'unité absolue, comme une vaine abstraction, et ne reconnaissent que l'être ou l'activité absolue qui tombe fatalement dans la multiplicité, ou plutôt qui s'y trouve depuis un temps qui n'a ni commencement ni fin : ce qui revient encore, sans qu'ils s'en aperçoivent, à nier le mouvement et par suite, les choses réelles, quoiqu'ils aient l'intention de les admettre au moins comme des manifestations passagères de l'activité absolue, qui, semblable à Pénélope, fait et défait perpétuellement son ouvrage sans se lasser d'une création aussi stérile.

le corps, mais que par la raison on concevait l'être ou l'essence véritable. Et l'essence, ils la regardaient comme toujours semblable à elle-même; tandis que le corps était dans un changement continuel ; aussi c'était au corps qu'ils attribuaient l'action et la passion, et ils refusaient à l'être toute puissance soit active soit passive.

47. Puisque l'être n'est conçu que par la raison, on peut demander si l'âme connaît et si l'être est connu ; or connaître et être connu, est-ce être actif et passif à la fois ? Ou bien connaître, est-ce être actif, et être est-ce être passif ? Ou bien ni l'une ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion ?

48. Ces philosophes conviendront, comme ils sont forcés de le faire, qu'il n'y a dans la conception de l'être ni action ni passion ; car si connaître était une action, l'objet connu ou l'être souffrirait et serait dans un état passif : il serait alors mu par la connaissance ; ce qui est impossible; puisque l'être est essentiellement en repos, et qu'il n'est susceptible d'éprouver aucune affection de quelque genre que ce soit.

49. Et si l'on considère l'être absolu, dira-t-on qu'il est tout-à-fait privé d'action et qu'il est dans une complète immobilité ? Mais c'est détruire la vie et l'intelligence dans l'être divin; et cependant, s'il est quelque chose qui doive les posséder, c'est sans contredit celui que nous concevons comme la source et la cause de toute vie et de toute intelligence.

50. Ainsi, si l'on veut que la connaissance ne périsse pas, il faut accorder que le mouvement et ce qui est mu existent. D'un autre côté, si tout est livré à un mouvement incessant et perpétuel, il n'y aura plus rien de même ni dans ses modes, ni dans sa durée, ni dans ses rapports ; et la connaissance périt de même; parce que tout ce qui tombe sous la conscience doit au moins rester le même dans l'instant fugitif où il est perçu, et s'il change dans le moment où il doit être perçu, la connaissance n'est plus possible.

51. On voit donc que le mouvement et le repos sont nécessaires à l'existence des choses, et l'on peut dire que l'un commence où l'autre finit, et qu'ils se renouvellent sans cesse l'un dans l'autre et l'un par l'autre.

52. Il faut donc examiner comment les genres ou les formes intelligibles existent entre elles ; comment l'une peut s'allier avec l'autre qui lui est opposée, et quelles sont celles qui ne peuvent entrer dans aucune espèce de communauté.

53. En portant ses regards sur un objet réel, sur l'homme, par exemple, on remarque qu'il est un et que, malgré son unité, on parle de sa forme, de sa couleur, de ses qualités et de ses défauts, toutes choses différentes et identifiées avec sa substance.

54. Comment donc *un* peut-il être *plusieurs*, et *plusieurs* peut-il être *un*? Telle est la question que l'on est naturellement porté à se faire, et que n'ont pas manqué de se faire ceux qui ont voulu détruire la pluralité et le mouvement.

55. Il y a trois cas que l'on peut examiner au sujet des genres ou catégories : 1° nul genre ne peut s'allier avec un autre ; 2° tous les genres peuvent s'associer entre eux ; 3° les uns le peuvent, les autres ne le peuvent pas.

56. D'abord, si nul genre ne peut s'allier avec un autre le mouvement et le repos ne participeront pas à l'être, et, par conséquent, ne seront pas.

Et tous ceux qui parlent d'unité et d'infini sorti de l'unité, ou qui construisent l'univers avec des éléments infinis, soit qu'ils fassent leur combinaison éternelle, soit qu'ils fassent se la renouveller sans cesse, ne disent rien de raisonnable, aussitôt qu'ils n'admettent pas de communauté entre les genres.

Et même ils se contredisent en parlant, puisqu'ils sont obligés de mêler continuellement les genres dans le discours : tels que l'*être*, le *même*, l'*autre*, et autres de cette nature.

57. Ensuite, si toutes les choses se communiquent ou si tous les genres s'associent entre eux, le mouvement sera en repos, et le repos sera en mouvement, le même sera l'autre, et l'autre sera le même, et toutes les choses tomberont dans la confusion, et dans la nature et dans la pensée.

58. Enfin, comme il ne reste plus que le troisième cas, il faut admettre qu'il y a des genres qui peuvent se mêler, et qu'il y en a d'autres qui ne le peuvent pas, de même que, parmi les

lettres et les sons, les uns s'accordent, les autres ne s'accordent pas.

59. Mais quels sont les genres qui peuvent s'allier les uns avec les autres, et quels sont ceux qui ne le peuvent pas? Telle est la question qu'il faut résoudre pour avoir la connaissance de l'être et du non-être.

Platon prend pour cela les cinq genres suivants : l'*être*, le *mouvement*, le *repos*, le *même*, l'*autre* (το θατερον).

Le mouvement et le repos ne peuvent pas se mêler, puisqu'ils se détruisent l'un l'autre ; mais l'être existe dans l'un et dans l'autre, puisqu'ils sont deux.

Le même et l'autre sont différents du repos et du mouvement, quoique ceux-ci y participent, car chacun d'eux est le même que soi et autre que son contraire : or ce que l'on attribue en commun au mouvement et au repos ne saurait être ni le repos ni le mouvement, puisque celui qui tiendrait des deux se changerait aussitôt en son contraire.

L'être et le même ne sont pas non plus identiques : en effet, puisque le mouvement et le repos participent tous deux à l'être, on pourrait dire qu'ils sont le même ; s'il était vrai que l'être et le même fussent identiques.

Quant à l'autre, il ne se dit que relativement à un autre; il n'est donc pas identique à l'être, car les autres choses aussi sont : et si l'être et l'autre étaient identiques, il n'y aurait plus de différence entre eux, et leur rapport serait détruit, ce qui est impossible, puisqu'en disant autre on établit sur le champ un rapport avec autre chose.

60. Le même et l'autre sont répandus dans tous les genres et dans toutes les choses; on peut donc dire que chaque genre est le même et n'est pas le même ou autre, sans qu'il y ait contradiction : puisqu'on ne prend pas la chose dans le même sens.

61. Le mouvement aussi est autre que l'être, et dans ce sens il n'est pas, il est parcequ'il participe à l'être.

62. C'est de cette manière qu'il faut entendre le non-être et l'attribuer à tous les genres, parceque la nature de l'autre, répandue dans chacun, le différencie avec l'être et en fait un non-être.

On voit donc que, suivant Platon, le non-être n'est pas le contraire de l'être ou le néant, qu'il est impossible de concevoir; mais que c'est quelque chose d'autre, considéré séparément de l'être. Cependant il faut que chaque genre où il y a du non-être soit en même temps afin qu'il puisse être ce qu'il est.

63. Ainsi le non-être peut être regardé comme un genre qui s'allie avec tous; il peut donc aussi se trouver dans le discours, l'opinion et l'imagination.

64. Le discours se compose de noms et de verbes, et lorsque ces deux espèces de mots sont associés de manière que les mots s'accordent entre eux, elles présentent un sens et forment un discours.

Un discours quand il *est*, doit donc être le discours de quelque chose, et il est impossible qu'il soit le discours de rien ou qu'il parle de rien.

Or un discours représente ce qui est, fut, ou sera, et lorsqu'il le représente il est vrai; mais comme le non être se trouve dans tous les genres, il peut aussi exprimer ce qui n'est pas, ne fut pas, et ne sera pas, et lorsqu'il l'exprime, il est évidemment faux.

Le discours faux dit donc autre chose que ce qui est, et il le dit comme étant; c'est-à-dire, il parle du non-être qu'il représente comme de l'être.

La pensée, qui n'est qu'un discours que l'âme s'adresse à elle-même, peut donc aussi contenir du non-être, et, par conséquent, être fausse. Mais il faut observer que le non-être n'existe qu'à la faveur de l'être, et lorsque la pensée affirme quelque chose qui n'est pas, il faut toujours qu'elle conçoive quelque chose de réel; mais, comme elle peut le concevoir autrement qu'il est, elle devient fausse et tombe dans l'erreur.

L'imagination, qui est un mélange de sensation et de pensées, peut aussi devenir fausse; car elle se représente facilement ce qui n'est pas, mais toujours au moyen de ce qui est. Ainsi, ni le discours, ni la pensée, ni l'imagination ne peuvent sortir de l'être et embrasser le pur non-être; ils peuvent seulement faire des synthèses arbitraires, ou trop étendues,

ou trop bornées et vouloir leur donner le caractère de l'existence : ils n'ont avec l'être qu'une fausse ressemblance et c'est cette ressemblance que le Sophiste excelle à donner à son discours ; c'est par là qu'il persuade à ses auditeurs qu'il possède la vérité sur toutes les matières qu'il se mêle d'enseigner.

65. Platon crut nécessaire d'affermir l'idée du non-être, pour sauver en général l'idée de la pensée méthodique, dans son opposition avec la manière non méthodique de traiter les idées, et avec l'erreur qui en résulte, ce qui était d'autant plus nécessaire que Platon avait à combattre les subtilités des Sophistes, qui tendaient à tout confondre, à tout embrouiller. Si c'est un art que d'ordonner dialectiquement les idées, il doit aussi y avoir une confusion des idées entre elles ; et si cet art produit la science et la légitime opinion, cette confusion doit, au contraire, avoir pour conséquence l'erreur et la fausse opinion.

Mais la difficulté était, à ce sujet, d'expliquer comment le non-être peut être conçu : car si savoir, c'est penser à l'être, l'erreur doit être considérée comme l'action de penser le non-être. Toute pensée, au contraire, porte sur un être, et il est impossible que l'on pense sans penser à quelque chose. Si donc il y a pensée dans l'erreur ou dans la fausse opinion, l'être y est donc toujours pensé, mais le non-être ne peut être pensé en soi, ni par rapport à un être quelconque.

66. Nous ne voyons pas que Platon ait essayé sur l'être une explication semblable à celle que nous avons rapportée sur le non-être. Son but, dans ses recherches, ne pouvait pas être de trouver une définition précise de l'être, puisqu'elles ne sont destinées qu'à combattre des doctrines exclusives, et qu'elles ne désavouent nulle part ce caractère négatif. Tout ce que voulait Platon, en combattant Héraclite et Protagoras, d'un côté, de l'autre les Eléates et leurs sophistiques adhérents, c'était seulement de rendre libre le champ de la recherche dialectique, et de la défendre contre des opinions propres à jeter de la confusion dans la pensée et le langage. C'est pourquoi il remonte à la nature même du langage, il fait voir

comment il est nécessaire que la parole distingue, d'une part, les idées les unes des autres, et, d'autre part, les unisse. Mais ensuite, considérant, que l'idée présente toujours la même chose, il rattache à ce point la doctrine, que quelque chose de constant et de semblable à lui-même doit être connu dans la pensée. Soutenant, au contraire, le passage de l'âme d'une idée à une autre, et faisant dériver des rapports réciproques du *connaître* et de *l'être connu* les idées de passion et de l'action dans les choses, il fait voir aussi comment le *devenir* ne doit pas être banni du cercle de la pensée scientifique; la nécessité de le rattacher à l'être étant, au contraire, démontrée par la manière dont le verbe doit être lié au nom dans le discours. Le résultat de ce combat dialectique ressemble beaucoup à ce que Socrate avait déjà établi si solidement contre le doute sophistique, je veux dire une recherche méthodique dans le domaine des idées. Toutefois il y a cette différence, que Socrate n'y semble être poussé que par sa foi inébranlable à la vérité, tandis que Platon semble aussi avoir été animé par l'art l'admirable avec lequel il développe et fait ressortir les contradictions qui s'élèvent dans toutes les directions d'un doute illimité.

67. Après avoir si victorieusement combattu les doctrines erronées de son temps sur la science, Platon pouvait mieux procéder à l'exposition de sa propre doctrine.

Platon vient de prouver qu'on ne peut rejeter le devenir sans tomber dans des contradictions palpables. Mais le devenir ou le monde extérieur n'est abordable pour nous que par la sensation, qui est en elle-même irrationnelle, pleine d'instabilité et de contradiction. Elle ne saurait donc nous conduire à la science.

68. Mais en nous observant attentivement, nous trouvons qu'il y a en nous un principe distinct des organes de la sensation. Les organes des sens ne sont que ce par quoi nous sentons; mais nous, qui sentons, nous ne sommes pas comme des chevaux de bois auxquels sont attachés un grand nombre d'organes; les nôtres, au contraire, aboutissent à une seule âme avec laquelle nous sentons le sensible par le moyen de ces organes, qui font partie du corps. C'est cette âme qui

réfléchit sur la ressemblance et la différence des sensations et acquiert ainsi la connaissance de ce qu'elles ont de commun, et qui vaut pour toutes les sensations. Nous devons donc attribuer à l'âme, qui éprouve les sensations par les organes des sens, outre la force qu'elle exerce par les facultés corporelles, une autre force encore, celle de rechercher par elle-même ce que toutes les sensations ont de commun, et de connaître les états intérieurs.

69. En effet, Platon accorde une pareille force à l'âme, puisqu'il oppose ce qui est perçu par la sensation à ce qui parvient à notre connaissance par la réflexion (διανοια), au moyen de l'entendement ou de la pensée rationnelle (λογισ' νους, νοησις). Ce qui est perçu par la sensation, est pour lui le changement constant, le flux non interrompu du devenir, le clin-d'œil qui passe par l'actuel, de ce qui était à ce qui sera. Ce qui est saisi par l'entendement, Platon le conçoit comme quelque chose de constant qui ne devient ni ne passe, mais qui reste toujours de la même manière, comme l'immuable qui ne reçoit point sa forme d'autre chose et ne sert point non plus de forme à quoi que ce soit. L'âme puisqu'elle pense purement par elle-même, embrasse aussi l'être purement par elle-même; et ce qu'elle embrasse ainsi par elle-même, Platon l'indique par l'idée de substance (ουσια). Toute véritable connaissance et toute philosophie se rapportent selon lui à cette idée. Mais de la connaissance de l'essence par l'entendement, puisque la multiplicité est supposée dans la pensée, résulte la connaissance du semblable et du dissemblable, du même et de l'autre, de l'unité et du nombre et d'une foule d'autres idées qui participent de la substance comme idées générales, et sont conçues par l'entendement.

70. Par toutes ces déterminations dialectiques l'on voit que la contemplation de l'essence est le caractère dominant la philosophie de Platon. En conséquence de cette tendance il était aussi naturel que Platon tînt fortement aux recherches de Socrate sur l'idée et la définition et qu'il cherchât à passer de l'essence des êtres, qui s'expose dans la définition de

leur idée, à la connaissance de la vérité. Seulement il y a cette différence entre Socrate et Platon, que celui-ci exprime en termes généraux ce que Socrate n'avait cherché à établir qu'en particulier et suivant les circonstances. Selon Platon, on parvient, d'une part, en partant de la diversité, à l'unité des idées; d'autre part, en partant de l'unité des idées, à la diversité de ce qu'elles comprennent (1). Voilà le procédé de la synthèse et de l'analyse nettement exposée.

71. Au sujet des idées, dont nous venons de parler, il y a quatre questions que l'on peut se poser. On peut chercher : 1° s'il existe des idées; 2° de quelles choses il y a des idées; 3° quelle est la nature des idées; 4° comment les choses participent aux idées.

72. Platon n'établit nulle part d'une manière solide, claire et précise l'existence des idées, il se contente d'admettre l'existence de quelque chose de bon, de beau, d'égal en soi, comme si c'était là une vérité primitive distinctement reconnue de tout le monde. Dans le Timée, il dit que les choses sensibles sont aperçues par les sens, et que les vérités absolues sont aperçues par l'intelligence; mais y a-t-il réellement quelque chose d'absolu qui subsiste avant et subsistera après les choses sensibles et passagères, c'est là ce qu'il ne démontre pas. Et cependant puisque les substances visibles, l'eau, l'air, la terre et le feu, sont dans un perpétuel changement, ne faut-il pas qu'il y ait quelque substance immuable qui préside à tous ces changements? Platon, en effet, admet que c'est une volonté qui a ordonné le tout, et par conséquent, il admet une substance spirituelle qui, par sa bonté et non par une indigence

(1) A ce procédé se rattachent aussi la méthode des divisions, dont Platon nous a laissé des exemples dans le *Sophiste* et dans le *Politique* et la méthode des oppositions ou antinomies, dont nous trouvons le modèle le plus parfait dans le *Parménide*. Ces deux méthodes sont surtout destinées à faire parvenir à la définition des idées, que Platon, dans la République, appelle la méthode ordinaire, et qu'il regarde comme la base de la division. Les principes qui doivent guider l'esprit humain dans l'emploi de ces méthodes sont ceux de la contradiction et de la raison suffisante.

de nature, a fait toutes les merveilles qui frappent nos regards.

73. Après avoir établi l'existence des idées, il faut chercher de quelles choses il y a des idées.

Y a-t-il seulement des idées de la justice, de la beauté et des êtres vivants, tels que l'homme, la plante, l'animal, et n'y en a-t-il pas des choses qui semblent méprisables, comme la poussière, un cheveu, un brin de paille?

Lorsqu'on admet un modèle supérieur, il faut aussi admettre qu'il a servi à faire ou à arranger tout ce qui existe, les choses les plus petites et les plus viles, comme les plus grandes et les plus précieuses. D'ailleurs, sous le rapport de l'existence, toutes ces vaines distinctions s'effacent : il n'y a rien de petit dans l'univers; tout y a sa place, son rang et son utilité. Il faut donc poser des idées pour l'âme comme pour le corps, pour les parties comme pour le tout, pour les rapports, les vertus, et en général pour tout ce qui renferme de l'être ou un principe d'action. En effet, s'il y avait une seule chose qui fût indépendante de son idée, elle subsisterait par elle-même, et dès lors il n'y aurait plus rien d'absolu ou il y aurait deux absolus, ce qui est contradictoire.

74. Une des questions les plus importantes que l'on puisse agiter à ce sujet, c'est de savoir si Platon a admis une idée du mal. Le passage suivant du cinquième livre de sa *République* ne laisse pas le moindre doute à cet égard. Voici comment il s'y exprime :

« Le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes. Mais si ce sont deux choses distinctes, chacune d'elles est *une*. Il en est de même du *juste* et de l'*injuste*, du *bien* et du *mal*, et de toutes les autres idées, chacune d'elles, prise en soi, est une, mais dans leurs rapports avec les actions, avec les corps et entre elles, elles prennent mille formes qui semblent les rendre diverses et multiples elles-mêmes. »

75. Quant à la nature de l'idée, on voit par ce qui précède qu'elle ne peut être qu'une cause intellectuelle, qui non-seulement pense ce qui fait l'objet de sa pensée, mais qui encore la réalise dans le monde tel qu'il existe. L'idée n'est donc pas

seulement une conception générale de notre esprit, et elle ne réside pas seulement dans notre âme : si l'idée résidait seulement dans notre âme, la nature entière serait idéalisée, et n'aurait de beauté et d'existence que dans notre pensée, et tout vivrait et penserait; mais il est absurde de croire que la pierre vit dans notre âme, et que c'est là sa seule manière d'exister. L'existence réelle et l'existence spirituelle sont deux existences distinctes; l'une représente ce qui est dans l'autre, mais n'est pas adéquate à l'autre, et n'est pas l'autre. La nature a ses lois et son existence, et il ne faut pas vouloir élever l'homme sur ses ruines comme on le fait dans l'idéalisme subjectif.

D'un autre côté, si elle était dans les choses individuelles, elle serait alors divisée et séparée d'elle-même, ce qui est impossible.

76. Ici se présente donc la question de savoir comment l'idée existe dans les choses, ou, pour parler comme Platon, comment les choses participent aux idées.

Les deux premières solutions qui ont dû s'offrir naturellement à l'esprit, c'est que les choses participent aux idées à la manière d'une quantité, et que celles-ci se communiquent aux premières en partie ou en totalité, ou bien que les idées sont des modèles, et que les choses y participent par voie de ressemblance; mais on va voir qu'aucun de ces modes de participation n'est admissible.

Pour démontrer l'impossibilité de la première manière, il suffit, comme le fait Platon dans le Phédon, de prendre des idées de grandeur, de petitesse et d'égalité, qui semblent le mieux se prêter à ce genre de participation. En effet, si la grandeur en soi se divise en se communiquant aux choses, il faut que chacune de ces grandeurs réelles soit grande par une partie de la grandeur, plus petite que la grandeur en soi : or il est impossible que quelque chose de grand soit grand par quelque chose de petit.

Il en est de même des idées de petitesse et d'égalité, qui, changeant de nature en se fractionnant, ne peuvent plus communiquer leur caractère essentiel à quoi que ce soit. Il faut

dire la même chose des idées de beauté, de justice, d'homme de feu, de terre, et de toutes les autres.

Les idées ne sont donc pas non plus en totalité dans chaque chose individuelle, parce qu'elles seraient séparées d'elles-mêmes, comme il a été déjà dit. Ainsi l'idée d'homme n'est pas en totalité ni dans tel individu, ni dans tel autre, parce qu'elle serait divisée avec elle-même, ce qui est impossible.

Si les choses participaient aux idées par le moyen de la ressemblance, comme elles auraient en ce cas quelque chose de commun avec les idées, il y aurait une autre idée qui s'élèverait au dessus de la copie et du modèle, et qui établirait ce rapport de ressemblance; et de cette sorte on arriverait toujours à une idée primitive et absolue. Cependant on peut dire que les choses ressemblent aux idées, pourvu que celles-ci ne ressemblent pas aux choses, et ce genre de rapport n'a rien de chimérique, si l'on admet une opposition absolue et une opposition relative. Dans l'opposition absolue, où les choses tiennent leur être de l'idée, il peut y avoir une ressemblance, sans qu'il soit nécessaire de chercher une idée supérieure, parce que les choses sont toujours à une distance infinie de l'idée puisqu'elles n'existent que par l'action de celle-ci. Ainsi nous disons qu'un tel portrait ressemble à un tel homme, mais nous ne disons pas bien que l'homme ressemble au portrait, parce que l'homme est un être qui a de la vie et de la pensée, et que le portrait est une chose morte, qui n'a aucun de ces avantages, et qui, par conséquent, est aussi à une distance infinie de son modèle.

De là il faut conclure que les choses participent aux idées en recevant d'elles l'être et la forme, et que les idées sont des causes intellectuelles qui peuvent être partout présentes parce que telle est la nature de l'esprit : comme notre volonté dans une sphère inférieure peut être présente en différents lieux, et faire exécuter plusieurs mouvements sans tomber elle-même dans le mouvement.

77. On voit que dans la théorie de Platon, l'idée est supérieure à la pensée de l'homme et aux différentes substances que renferme l'univers, et que ce qui la distingue principale-

ment c'est son unité et son indépendance de tout ce qui existe. C'est cette unité absolue qu'il faut maintenant examiner, afin de voir si réellement elle n'a rien de commun avec toutes les existences que nous connaissons.

78. Et d'abord l'unité absolue ne peut pas être un tout ni avoir des parties, puisqu'il n'y a pas de pluralité dans l'unité.

De là il suit qu'elle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, puisque ce sont là les perfections d'un tout qui peuvent être considérées comme des parties. Cependant, quoique l'unité absolue n'ait ni commencement, ni fin, ni milieu, on peut dire qu'elle est le commencement de toutes choses, puisqu'elle les produit, qu'elle est le milieu de toutes choses, puisque tous les êtres y viennent puiser la vie comme à leur centre, et qu'elle est la fin de tous les êtres, puisqu'elle est l'objet de leur désir.

Si l'unité n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, elle n'est point finie; elle est sans limites et par conséquent infinie.

79. L'unité est alors sans forme, car la forme naît du développement d'une force quelconque, qui se fait toujours en ligne droite ou en ligne circulaire, d'une manière spontanée ou d'une manière réfléchie. Ainsi, la force matérielle commence par se mouvoir en ligne droite; mais arrêtée et limitée par d'autres forces, elle s'infléchit et prend la forme circulaire. Ainsi encore la force spirituelle, la force volontaire, dans son mouvement spontané, marche d'abord en avant, et, se croyant absolue, ne met point de bornes à son développement; mais bientôt, rencontrant des obstacles que lui opposent les autres volontés, elle est contrainte de se replier sur elle-même et de prendre une forme réfléchie. La forme droite et la forme circulaire sont donc les deux formes universelles de la nature; mais la ligne droite et la ligne circulaire ont des parties puisqu'elles ont un centre et des extrémités : or l'unité n'a pas de parties, elle n'a donc pas de forme.

80. Si telle est la nature de l'unité absolue, elle n'existe ni en elle-même ni en autre chose. Si l'on considère l'existence dans un autre par rapport à la cause, on voit que l'acte existe antérieurement en puissance dans sa cause, puisque la cause

le tire de son propre fond et le fait exister de sa propre énergie. Mais on ne peut pas dire que l'unité existe ainsi dans une autre chose ; car elle serait en puissance par rapport à la chose qui la contiendrait, et en dépendrait comme de son principe. Or l'unité ne peut être en puissance par rapport à quoi que ce soit, puisqu'elle n'a pas de commencement et n'est point sujette à la naissance.

Ce qui fait voir aussi que l'unité n'existe pas en elle-même, ou, pour parler comme Platon, qu'elle ne s'enveloppe pas elle-même.

En effet, exister en soi-même, c'est avoir en soi le principe ou la cause de ses actes et de ses déterminations. Lorsqu'un être existe en lui-même, il renferme l'existence en puissance et la produit en acte : car il est impossible qu'un acte soit produit par une cause étrangère à l'être qui le produit ; mais l'unité ne saurait être en puissance par rapport à aucune perfection, parce qu'elle est une, et qu'elle ne peut rien se donner ni rien acquérir.

Si l'unité n'existe ni en elle-même ni en autre chose, il en résulte qu'elle n'a aucune espèce de mouvement. Il est d'abord clair qu'elle ne peut éprouver aucun mouvement d'altération ; car elle changerait et deviendrait autre qu'elle-même.

L'unité ne tourne pas non plus sur elle-même comme un corps tourne autour de son centre, car elle aurait des parties, et l'unité, ne formant pas un tout, ne saurait avoir ni un centre ni des parties.

L'unité n'est pas non plus en repos, parce que tout ce qui est en repos est dans le même, ou dans le même lieu, ou dans le même temps, ou dans le même état ; et l'unité, n'étant pas en elle-même, ne peut pas être dans le même, elle est donc au-dessus du repos et du mouvement, qui sont les attributs de la force et du fini.

81. Mais l'unité a-t-elle de l'identité et de la diversité, soit par rapport à elle-même, soit par rapport aux autres choses ?

On comprend facilement que l'unité ne peut être dans un rapport de diversité avec elle-même, car si l'unité était ou devenait autre chose qu'elle-même, elle cesserait d'être ce

qu'elle est : elle changerait d'essence et ne serait plus une unité, qui a pour caractère distinctif l'immutabilité, et ne saurait en aucune façon se différencier elle-même.

L'unité ne peut pas davantage être identique à quelque chose d'autre : car si elle était identique à une autre chose, elle serait cette chose et ne serait plus unité absolue ; et si cette autre chose était l'unité, elle participerait alors à l'unité et deviendrait une totalité, ce qui est, comme on l'a vu, contraire à la nature de l'unité absolue.

82. Mais ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que l'unité n'est point autre que quelque chose d'autre ; et cependant cette proposition est aussi vraie que les précédentes.

En effet, si l'unité était autre que quelque chose d'autre, elle le serait par essence ou par participation. Si elle était quelque chose d'autre parcequ'elle participerait à l'autre, elle cesserait encore d'être une unité absolue par cette participation à l'autre, qui, en la différenciant avec quelque chose d'autre, lui ferait d'abord soutenir un rapport de dépendance avec ce qui est autre, et ensuite lui serait supérieur comme principe de différence. Or, il n'y a rien avant l'unité qui puisse lui être supérieur et lui imposer sa nature et ses lois.

L'unité n'est pas non plus essentiellement l'autre ou le principe de différence ; car l'unité absolue, en tant qu'absolue, n'est pas l'autre, qui exprime toujours quelque chose de relatif et de dépendant. De là il faut conclure que l'unité n'est dans aucun rapport de dépendance avec les autres choses, et que si elle s'en distingue, ce ne peut être que par le principe qui distingue les choses entre elles. Le principe qui distingue les choses entre elles, consiste essentiellement dans la force, dont la notion implique celle d'effort et d'acte, et, par suite, celle de distinction, puisque toute force ne peut devoir son acte qu'à elle-même, et par là elle doit se distinguer de toute autre force ; mais rien de semblable ne peut se trouver dans l'unité, qui n'a pas besoin d'agir ou de vouloir pour être et pour se distinguer ; mais qui est parce que sa nature est d'être, et qui, par conséquent, est au dessus de la force, avec laquelle tant de philosophes ont cherché et cherchent encore à l'identifier.

83. Quoique l'unité ne puisse différer de quelque chose d'autre, afin qu'elle ne tombe pas dans le relatif, il faut cependant qu'il existe un principe qui, sans introduire la diversité dans le sein de l'unité, puisse enfanter la multiplicité extérieure ou visible. Si l'unité est tellement une qu'elle ne soit qu'une unité et rien autre, la pluralité devient impossible, et tout va s'abîmer dans une unité stérile, qui n'est au reste qu'une abstraction impuissante; mais la vraie unité, c'est la pensée qui, en se pensant, pense encore autre chose, c'est-à-dire engendre les idées qui expriment la nature; et, quoique les idées soient autres que l'unité, elles ne sont pourtant pas autre chose.

Puisque les idées se trouvent identifiées avec l'essence divine et forment avec elle une unité parfaite, on ne peut pas dire que l'unité soit identique à elle-même, parce que la nature de l'identité et celle de l'unité sont différentes, et que lorsqu'une chose devient identique à une autre sous quelque rapport, elle ne devient pas une pour cela. L'identité est l'image de l'unité absolue, mais elle n'est pas cette unité, et elle appartient aux essences revêtues d'accidents réels qu'elles peuvent perdre sans changer de nature.

Si l'unité n'a ni différence ni identité par rapport à elle-même et par rapport aux autres choses, il est facile de voir qu'elle ne peut avoir des rapports de ressemblance et de dissemblance, d'égalité et d'inégalité, ni avec elle-même, ni avec les autres.

84. De tout ce qui précède il suit que l'unité n'existe pas dans le temps et que, par conséquent, elle n'est pas. En effet, tout ce qui est en génération devient autre et n'est jamais le même, et naître c'est changer, et changer c'est n'être plus ce que l'on était, et n'être pas encore ce que l'on doit être; car sans cela on n'aurait pas besoin de changer. Mais quoique l'on ne soit plus ce que l'on était, et que l'on ne soit pas encore ce que l'on doit être, on est cependant quelque chose, ou le changement aurait lieu dans le non-être, ce qui est impossible. Ainsi ce qui devient plus vieux que soi-même devient en même temps plus jeune, puisqu'il devient autre, et que le plus vieux

indique un rapport à quelque chose de plus jeune; il faut donc que ce qui devient plus vieux que soi-même devienne en même temps plus jeune; et de là il résulte encore que ce qui veillit a toujours un âge égal à soi-même, puisqu'il devient toujours plus jeune à mesure qu'il devient plus vieux; mais l'unité, en tant qu'unité n'est point susceptible de plus ni de moins, et elle n'est point égale à elle-même ni aux autres choses et par conséquent elle n'est point sujette au temps, et n'éprouve aucune succession ni par rapport à elle-même ni par rapport aux autres choses.

83. Or, si l'unité ne participe pas au temps, il s'en suit qu'elle ne devient pas et qu'elle n'est pas, qu'elle n'a pas été et qu'elle ne sera pas; il s'ensuit encore qu'elle ne participe pas à l'être, puisque tout ce qui est existe dans le temps.

Voici donc l'unité dépouillée de l'être, et il semble bien d'après cela qu'elle ne soit qu'une unité abstraite, vide de toute perfection; mais il faut faire attention qu'il s'agit de l'existence temporelle, dont les perfections et les actes sont successifs, et une telle existence ne saurait en effet convenir à l'unité absolue.

84. Ainsi Platon a vu que l'unité était au-dessus de l'existence temporelle; seulement il ne s'explique pas dans le Parménide sur la nature de cette unité et il ne dit pas si elle est esprit (1).

---

(1) Aussi les philosophes Alexandrins l'ont-ils prise dans cet état et considérée comme supérieure à l'intelligence; mais alors elle ne serait qu'une unité abstraite ou tout au plus la force qui donne de l'unité à tout ce qui existe : de là l'ordre et la beauté qui règnent dans l'Univers.

Hégel, dans sa *Logique*, reproche à Platon de n'avoir fait de l'Unité qu'une abstraction en la séparant de la nature; ce reproche ne m'étonne pas de la part d'un philosophe qui ne reconnaît d'autre existence que l'existence réelle et imparfaite ou que le devenir. Hégel part de l'être et du non-être, et, par des déterminations toujours de plus en plus concrètes, il arrive à l'idée absolue; mais cette idée ne se suffit pas, et elle est forcée de passer dans la nature et dans l'humanité pour revenir en elle-même, et pour avoir conscience d'elle-même. Ainsi l'idée absolue sort de son état de généralité et d'abstraction pour se développer, sans qu'on

87. De ce que nous venons de dire, il résulte que par idées Platon entendait non-seulement les principes subjectifs de la science, mais aussi les principes de l'existence des phénomènes et des changements que subissent tous les êtres. Comme principes de la science, elles règlent toutes les données de l'expérience et toutes les activités de l'intelligence, et ne sont pas susceptibles de déterminations opposées. Et, à cet égard, Platon disait que la véritable science a pour objet l'essence des choses telle qu'elle se manifeste dans les idées; qu'elle doit faire connaître ce que chaque chose est en soi (το αυτο εκαςτον, το αυτο καθαυτο.), mais que les idées en elles-mêmes n'admettent jamais rien d'opposé, en tant qu'elles sont idées, et que leurs déterminations propres sont constantes. Comme principe de l'existence ce sont des unités simples, immatérielles, incorporelles, immuables et ne peuvent être opposées les unes aux autres; elles se rapportent à tout ce qui a une

---

sache où elle prend ses développements, puisque ce ne peut être elle-même; elle a pour déterminations tous les êtres particuliers qui apparaissent un instant, et sont bientôt absorbés dans son sein, parce que tout ce qui est fini renferme une contradiction antérieure et ne peut subsister; et cette contradiction c'est l'idée ou Dieu lui-même qui l'établit, et il n'a de réalité que dans ce mouvement contradictoire, de manière qu'il devient toujours et n'est jamais. Mais telle n'est pas l'idée platonicienne; elle est dépouillée, il est vrai, de tous les attributs de l'existence réelle qui la feraient changer, mais elle n'est pas une chimère pour cela; elle n'a pas besoin de passer dans la nature pour se donner de la vie et de la réalité, et de créer une infinité de contradictions pour arriver à ce but; mais seule, vivant en elle-même, parce qu'elle est parfaite, si elle crée ou du moins arrange l'univers, c'est par bonté et non par une imperfection de nature; si elle entre dans l'humanité, c'est pour l'élever et la reconcilier avec elle, et non pour arriver à la connaissance de soi-même. Sans doute Platon n'a pas su ni développé toutes les perfections de l'idée, mais enfin il a vu qu'il devait y avoir un modèle éternel de ce monde périssable : c'est là, je le répète, sa gloire, et c'est là ce qui a donné et donne encore une place si élevée à sa philosophie. V. Schwalbé, Esquisse de la philosophie de Platon, et aussi ses analyses du Théétète, du Sophiste et du Parménide, dont nous nous sommes servi pour la partie du système de Platon, que nous avons exposée jusqu'ici. V. aussi Brandis, Manuel de la phil. anc. vol. II, et Zeller, Geschichte der griech. Phil. v. II.

existence indépendante quelconque, aux genres, aux espèces, aux individus, aux choses particulières et en général aux lois qui règlent tous les rapports de l'existence; ce qui est entièrement conforme à la pensée vaste et profonde de Platon, qui ne veut point assigner à la science un domaine restreint, mais qui veut y faire entrer toute connaissance légitime, toute existence véritable et permanente.

88. Or, si comme principes de la science et comme principes de l'existence, les idées ne peuvent jamais être opposées les unes aux autres, Platon devait les regarder comme enchaînées les unes aux autres par le lien le plus intime et le plus étroit. En effet, il trouve que la liaison des essences particulières présente le même rapport que les idées particulières, lorsqu'elles sont liées par les idées générales. C'est là précisément ce qui, selon ce philosophe, constitue la réalité de l'élément général de la pensée et de l'existence, qu'il n'est pas simplement une conception générale, mais qu'il est tel qu'il comprend le particulier et le singulier.

Mais si les idées sont si intimement liées entres elles, il s'agit de savoir s'il n'y a pas, en dernière analyse, une idée suprême, qui embrasse les idées inférieures, et qui, par conséquent, présente en elle la totalité et l'accord de toutes les idées. Telle est en effet l'opinion de Platon; et il tâche de la prouver par l'unité de la science même, par la parenté de toutes choses dans la nature et par ce malaise où nous sommes quand nous ne connaissons pas le rapport d'une idée avec le système entier des idées. Il considère donc les idées particulières comme des suppositions qu'on peut expliquer encore par une supposition supérieure, c'est-à-dire par une idée plus élevée jusqu'à ce qu'on soit satisfait. Aussi Platon dit-il de la dialectique, qu'elle fait usage d'idées hypothétiques, non comme des premiers principes, mais seulement comme de suppositions, comme de degrés pour arriver à l'idée première qui n'est plus une supposition, mais qui représente le principe de toutes choses. « La dialectique seule, dit-il, procède donc de » manière à ramener les suppositions au principe suprême, » pour marcher d'un pas ferme et pour retirer l'œil de l'âme

» de la fange affreuse dans laquelle il est enfoui, et pour » l'élever au-dessus de la sphère du monde sensible, se ser» vant, pour cette fin, des arts dont nous venons de parler, » comme aides et comme appuis. »

89. Platon voulait donc s'élever par la connaissance des idées particulières à l'idée suprême, pour fonder en elle la vérité de toutes les idées inférieures. Cette idée est pour lui l'idée de Dieu. C'est pourquoi Platon, par opposition à la doctrine de Protagoras, qui faisait de l'homme la mesure de toutes choses, veut, au contraire, que ce soit Dieu, qui soit cette mesure. Et comme la connaissance du bien, du bon, est mise par Platon au-dessus de toutes choses; comme c'est pour lui la seule vraie connaissance, et qu'il représente Dieu comme le bien, nous retrouvons encore la même pensée, lorsqu'il appelle l'idée du bien le dernier degré de la connaissance. Dieu est donc pour Platon principe, milieu et fin de toutes choses. L'idée de Dieu est donc la pensée fondamentale de la raison ayant conscience d'elle-même; car elle lui fait connaître le véritable objet de la science aussi nécessairement que la science même. C'est-là aussi la principale preuve de l'existence de Dieu, selon la pensée de Platon. L'homme, parent des Dieux, croit en eux et les honore. Les autres preuves que Platon tire de la nature de l'âme et de l'ordre admirable qui règne dans tout l'univers sont plutôt des réfutations des erreurs répandues de son temps que des arguments démonstratifs. Dieu est donc représenté en général par Platon comme le bien, comme la raison suprême, comme l'objet le plus sublime de la science; comme le modèle, à la ressemblance duquel l'univers aspire; comme le véritable bien et le véritable bon, le vrai modèle dont le mortel doit s'efforcer sans cesse d'approcher, pour participer à la beauté et à toute autre véritable existence et devenir bon. Dieu est aussi invariable ; car en sa qualité de beau par excellence et de meilleur il ne pourrait que devenir pire en changeant. C'est pourquoi Platon combat toutes les représentations anthropomorphistes et les idées des poètes, surtout celles d'Homère, sur la divinité. Dieu est aussi une providence, selon Platon, et non simplement un type idéal. Ce philosophe, dans le

Sophiste, proteste avec énergie contre l'erreur des écoles d'Elée et de Mégare qui refusent à l'être, c'est-à-dire, à ce qui est éternel et nécessaire, l'intelligence, le mouvement et la vie. C'est qu'outre les types immuables des choses, Platon reconnaît une cause suprême, parfaitement intelligente pour concevoir le bien, possédant au moins le bien, si elle n'est pas le bien, parfaitement bonne pour le vouloir, toute puissante pour l'accomplir, un Dieu, qui établit l'ordre du monde d'après le modèle des idées.

90. Il est encore important de remarquer, par rapport à l'idée de la science selon Platon, que pour lui l'idée du bien et du beau n'est pas seulement la cause de l'existence sensible mais encore du monde intelligible. On pourrait donc dire avec raison, et tout-à-fait dans le sens de Platon, que la science une et divine, dont les autres sciences ne font que participer, a non-seulement pour objet le beau et l'être, mais qu'elle est elle-même le beau et l'être. Chacun aperçoit ici l'unité de l'existence et de la pensée, qui sert de base à la théorie des idées. Platon explique parfaitement toute son opinion à ce sujet, dans une belle image. De la même manière, dit-il, que le soleil est cause de la vie, et cause non-seulement que les choses sont perçues dans la lumière, mais aussi qu'elles naissent et se développent, de même le bien a une force et une beauté telle, qu'il n'est pas seulement pour l'âme cause de la science, mais qu'il donne aussi vérité et existence à tout ce qui est l'objet de la science; et de la même manière encore que le soleil n'est pas lui-même la vision ni la chose vue, mais domine l'une et l'autre, de même aussi le bien n'est pas la science et la vérité ou l'être, mais il est supérieur à toutes deux, et les deux ne sont pas le bien, mais seulement une espèce de bien. Ici se présente le dernier fondement de la doctrine platonicienne, que vérité ou essence et raison, qui indiquent l'objet de la science, et science et raison, qui ont pour objet l'essence et la vérité, par conséquent objet connaissable et principe connaissant, son parfaitement d'accord, parce que ces deux choses sont réunie dans l'idée la plus haute et dans l'existence suprême.

91. Mais à cette hauteur, Platon fixe toujours son regard sur

la misère humaine. L'idée du bien, telle qu'il vient de la donner, lui semble difficile à atteindre; il assure même quelquefois qu'on ne pourra jamais la connaître, elle qui est la vérité parfaite. C'est même là le véritable esprit de sa philosophie. En effet, dans le monde de l'humanité et de la nature, où tant de phénomènes (τα πολλα, τα πολλα εκαστα) se présentent avec des déterminations si opposées, les idées n'apparaissent jamais dans toute leur pureté. La ressemblance des choses avec les idées y est tantôt grande, tantôt petite et à des degrés indéfinis. Comme les Pythagoriciens, Platon distingue donc dans l'objet de notre pensée la limite, qui indique le vrai et le bon et ce qui est susceptible d'être connu; et l'illimité qui est destinée à indiquer la qualité sensible, laquelle est dans un état de suspension continuel entre le plus et le moins (υπερβολη, ελλειψις) et ne peut être réduite en véritable connaissance. C'est pourquoi le devenir n'est admis par Platon qu'à cause de la limite du bon et du beau, qui ne peuvent avoir lieu que par le sensible; c'est une tendance à la sagesse; en lui doit se former la philosophie et avec elle tout bien. Le devenir n'est donc qu'un moyen par lequel le bien doit être réalisé dans le monde sensible; il est à cause de l'essence et par conséquent une espèce de bien. Platon ne veut donc reconnaître aucun autre principe du devenir ou de la contingence que l'idée du meilleur, et rejette les causes corporelles. Il distingue dans ce sens les causes véritables et premières qui consistent dans l'idée du bien, et les causes secondaires, concomitantes aux espèces sensibles, qui sont nécessaires pour réaliser l'idée du bien dans le monde. Les premières, appelées par lui divines, forment tout pour le bien: les secondes, d'abord désordonnées, doivent être formées et ramenées à l'ordre par les idées; c'est au moyen de celles-ci seules que nous pouvons posséder et connaître le bien.

92. Ce que nous venons de dire sur l'apparition et la connaissance du bien et des idées dans le monde de la contingence nous explique aussi la manière dont Platon concevait le rapport qui existe entre la perception sensible et la pensée intellectuelle du vrai. Nous trouvons, sur ce sujet, dans les paroles de Platon, tant de reproches accumulés contre la sensation,

qu'il semblerait presque, qu'il la considérait plutôt comme un empêchement et une source de désordres, que comme un moyen d'atteindre la connaissance. Ainsi dans le Phédon, nous entendons Platon proférer les plaintes les plus amères sur la sensibilité de l'homme; c'est là qu'il représente l'effort du philosophe pour atteindre à la connaissance, comme un soupir après la mort, afin de se soustraire à l'empire de la sensibilité, qui nous empêche d'arriver à la connaissance de la vérité. Mais malgré ces plaintes et cette dépréciation de la sensibilité, qui n'ont leur source que dans l'idéal de la science, auquel Platon aspirait, il reconnaît que, quoique la sensation ne nous fasse pas connaître l'essence des choses, elle nous fournit cependant l'occasion de la rechercher et de nous la rappeler. C'est ainsi qu'aux yeux de Platon la doctrine du souvenir se lie à sa théorie des idées et à son opinion sur le sensible.

93. Platon parle souvent de sa doctrine du souvenir et l'expose dans des fictions mythiques pleines de charmes et de poésie. Une des plus belles se trouve dans le Phèdre. Selon Platon, avant l'existence actuelle, notre âme vivait dans un autre monde plus parfait, où il lui avait été donné de contempler les idées d'une manière immédiate. Quand, après sa réunion avec un corps terrestre, elle commence à s'éveiller, à sortir du sommeil de l'enfance, et à acquérir la conscience d'elle-même et des objets qui l'environnent, les perceptions sensibles, à cause de leur analogie avec les idées, les réveillent et les font revivre au fond de l'âme. Plus elle rentre alors en elle-même, plus elle vient au secours du souvenir par la méditation et la réflexion, plus aussi elle jouira de ce bien pur et primitif. Platon allègue comme preuve de la vérité de sa théorie du souvenir, un fait; c'est que, par de simples questions, nous pouvons produire dans l'esprit d'autrui des représentations et des idées générales, ce qui, selon lui, ne serait pas possible, si de pareilles idées, n'avaient préexisté au fond de sa conscience. C'est encore à cette manière de voir de Platon qu'il faut rapporter sa théorie du beau, de l'art et de l'amour. Ainsi, lorsque notre esprit considère un bel objet il sépare sévèrement la matière du beau, qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-même, qui n'est pas une image mais une idée; et c'est vers cette beauté idéale, qui est la splendeur du vrai, que doivent se porter les regards de l'artiste, du poète;

c'est à elle que Platon rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'âme, abandonnant la matière même de la beauté, son objet visible, au phénomène correspondant de l'amour sensible. La doctrine du souvenir concerne encore plus particulièrement la réfutation de la proposition sophistique, que l'on ne peut rechercher ce que l'on ne connaît pas; car selon cette doctrine, rechercher, apprendre, ne sont autre chose que le renouvellement des traces obscures de connaissances précédentes, que le souvenir de ce que nous avons su dans un autre monde.

94. Il résulte des recherches qui précèdent, que les idées sont aux yeux de Platon l'existence réelle; qu'elles se rapportent à Dieu et ramènent l'esprit humain à lui, soit qu'on considère l'idée de Dieu et l'idée du bien comme ne faisant qu'une seule et même idée, soit qu'on les distingue l'une de l'autre; que toute autre existence n'est pour Platon qu'analogue et semblable aux idées; que cette autre existence est l'existence sensible, qui advient dans l'espace et dans le temps et au milieu de laquelle nous, âmes connaissantes, nous sommes plongés comme dans un fleuve dont les ondes nous entraînent et ne nous permettent de participer aux idées que d'une manière très-imparfaite.

95. Nous venons de voir que le monde des idées embrasse toute existence véritable, et qu'il est le vrai et l'unique objet de la science. Ici se présente donc naturellement la question de savoir, comment Platon a conçu la formation du monde. Il règne aujourd'hui sur cette importante question parmi les savants deux opinions que nous allons successivement exposer.

1° Platon, disent les uns, nomme dans le Timée, les idées, des modèles, des prototypes, dont les choses sensibles ne sont que les copies. Il suppose donc qu'il existe quelque autre chose que les idées, susceptible d'en recevoir l'empreinte ou l'image. Platon compare ce quelque chose à la matière travaillée par les ouvriers, et cette image qui a toujours été employée depuis par les écrivains postérieurs pour indiquer l'idée correspondante, sert aussi de base à toute son exposition. C'est quelque chose d'essentiellement indéterminé, privé

de forme, mais qui est susceptible de prendre toutes les formes, et qui pour cela même ne doit en avoir aucune, parce qu'alors il représenterait mal les autres formes; mais il est inaccessible aux sens et sans figure, et participe, de la manière la plus étrange et la plus difficile à saisir, à la *cognoscibilité.* Il est représenté comme la masse qui est susceptible de toutes les espèces d'existence corporelle, qui, pendant que les formes qu'elle reçoit changent sans cesse, reste cependant toujours la même, et ne semble en mouvement qu'à cause des formes qu'elle reçoit, et qui se transforment de différentes manières, en différents temps. Platon semble donc ici supposer l'existence de quelque chose en quoi les qualités corporelles puissent avoir lieu, en d'autres mots, il semble admettre la préexistence de la matière. D'après cette manière de concevoir la formation du monde sensible, les idées n'ont servi que comme de types ou d'images, réalisés dans la matière. C'est Dieu qui a opéré cette réalisation des idées dans le monde matériel. Mais ici les défenseurs de cette opinion commencent à ne plus être d'accord. Selon les uns, Dieu produirait éternellement les idées dans sa pensée, elles seraient à la fois subjectives et objectives. Ils s'appuient principalement sur le passage suivant du dixième livre de la République, où Platon s'exprime ainsi : Donnerons-nous à Dieu le titre de producteur du lit ou quelque autre? Ce titre lui appartient, d'autant plus *qu'il a fait de soi et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses.* Selon les autres, les idées existent en elles-mêmes, ont une réalité individuelle et indépendante, et sont, hors de Dieu, les seuls êtres réels, comme il est dit dans le Timée où elles portent même le nom de dieux éternels. Les défenseurs de cette opinion citent encore en faveur de leur hypothèse ce passage de l'Eutyphron où il est dit que les dieux aiment le saint parce qu'il est saint, et qu'il n'est pas saint parce qu'ils l'aiment, ce qui signifierait que l'idée du saint serait entièrement indépendante de leur volonté et de leur nature. Ils allèguent aussi à l'appui de leur manière de voir le mythe du Phèdre, où Platon raconte comment les âmes ont été admises à contempler le τοπος ὑπερουρανιος, le séjour des idées, avant leur

entrée dans ce bas monde. Selon eux, les idées formeraient donc une immuable hiérarchie, se dominant les unes les autres. Les idées propres à un seul genre seraient dominées par les idées communes à plusieurs ; celles-ci, par les idées universelles, qui toutes relèveraient de l'idée d'*être*, το ον. Enfin, au-dessus de l'idée d'être elle-même serait l'*idée des idées*, ειδος ειδων, l'idée suprême de l'unité et du bien. το έν το αγαθον, d'où toutes les autres dériveraient.

Malgré les différences que nous venons de signaler, les défenseurs de cette première opinion sont d'accord sur le point principal : c'est que Dieu a organisé le monde à l'imitation des idées. La substance qui reçoit les images des idées est et doit être sans qualités, pour ne pas dénaturer celles des idées. C'est l'être indéterminé, le *lieu*, dont l'unique propriété est de recevoir, de contenir. Platon l'appelle τοπος, le *lieu*, το εκμαγειον, *ce qui reçoit la forme*, το εν ὠ γινεται, *ce dans quoi les choses naissent*. Cette matière première des choses est éternelle, immuable, imperceptible aux sens, mais perceptible seulement par une sorte de *raison bâtarde,* qui ne nous en donne point une connaissance précise comme celle des êtres éternels, parce que *le lieu ne participe que d'une manière inexplicable à la nature intelligible.*

2° C'est précisément la question sur la nature du *lieu* d'après le Timée, qui a fait naître une seconde opinion sur la formation du monde, d'après Platon. Suivant ceux qui la soutiennent, ce philosophe nommerait *lieu* l'idée indéterminée que Dieu a de la possibilité des choses : cette matière première se déterminerait et prendrait une forme, à mesure que Dieu, par sa pensée, formerait les créatures sur le modèle de ses idées éternelles. Cette explication se fonde sur deux choses, savoir sur la supposition que le Dieu de Platon produit tout par sa pensée, et sur un passage du Parménide touchant la nature de l'unité, dont nous avons déjà parlé plus haut et dont voici le véritable sens : si l'on suppose que l'unité, principe de la détermination, n'existe pas, il en résulte pour toutes choses l'idée de l'indétermination absolue. D'où ils croient pouvoir conclure que, suivant Platon, Dieu, pensant vaguement à une

chose autre que les idées, principe de la détermination, produit éternellement dans sa pensée la matière première, idée indéterminée de la possibilité des choses. Le corporel, ajoutent-ils, d'où dérive tout le sensible (το αισθητον) est, d'après Platon, dans quelque autre chose et n'advient et ne passe que dans cette autre chose. Mais ce en quoi il advient et passe, c'est l'espace qui ne passe pas, mais qui, restant le même, ne fait que donner une place à toutes les qualités passagères et changeantes, qui se développent et deviennent. D'après cela, ils se croient autorisés à admettre que Platon ne conçoit pas la matière comme un être réel, mais comme une chose dans quoi les qualités corporelles puissent avoir lieu; non pas comme une chose à laquelle, mais comme une condition sous laquelle le sensible existe. L'espace dans lequel les différentes qualités doivent être formées par la participation aux idées, doit, suivant eux, être conçu comme une chose nulle et vaine en soi, puisqu'il n'est qu'en tant qu'il peut participer aux idées. Ils se fondent encore sur le *Sophiste* où Platon considère le non-être ou l'autre (το θατερον) comme résultant de la distinction des idées entre elles, et ce non-être doit, selon eux, être identifié avec la matière. Considérant ensuite l'immense étendue que Platon donnait à sa théorie des idées, qui embrasse toute existence, ils se croient fondés à admettre que ce philosophe regardait le rapport des différentes idées entre elles comme le fondement de l'existence du monde sensible.

96. Cette dernière opinion, tout en reconnaissant qu'elle a été exposée et soutenue avec talent par ses auteurs, nous semble contraire à l'esprit de la philosophie ancienne. Aristote ne contient rien qui puisse nous porter à la croire vraie et fondée. Il reprend les recherches sur la matière première où Platon les avait laissées; il ne peut approuver les résultats auxquels son maître était parvenu et s'efforce, de toute manière, de dépouiller de plus en plus la matière de toutes les déterminations sensibles; mais nulle part on ne rencontre chez lui les moindres traces d'une explication idéaliste du monde sensible. Quant à Platon lui-même, il la contredit de la manière la plus formelle dans plusieurs passages du Timée. Il s'y exprime si positivement sur la nature du lieu comme exis-

tant avant la formation du monde, qu'il faut reconnaître que le *lieu* n'est point en Dieu, n'est point l'œuvre de Dieu, et est éternel comme Dieu.

La seconde hypothèse, soutenue dans l'antiquité par Plutarque et Alcinoüs, et de nos jours par Stallbaum, Fischer, Ritter et autres, nous semble donc tout-à-fait inadmissible et devoir être éliminée du domaine de l'histoire, si l'on ne veut s'exposer à confondre des idées qui se trouvent séparées les unes des autres par un intervalle de plusieurs siècles, et qui ont chacune leur origine particulière et bien connue : il ne faut pas confondre la civilisation chrétienne avec la civilisation païenne.

97. Quant à ceux qui admettent que Platon a considéré les espèces intelligibles comme étant les *idées* de Dieu, c'est-à-dire, ses pensées, d'après le sens psychologique du mot français, il me semble qu'à chaque instant ils trouvent aussi dans le Timée la preuve du contraire. Le passage que nous avons cité plus haut nous paraît décisif à cet égard : Platon accorde aux idées *une réalité individuelle* et *indépendante*, les regarde comme *les seuls êtres réels* et les appelle dieux éternels. D'ailleurs, si Platon avait professé cette doctrine qu'on lui attribue si gratuitement, il l'aurait laissée entrevoir dans ses écrits, et Aristote, qui cite souvent les *doctrines non écrites* du maître, en aurait sans doute parlé. Enfin il ne paraît pas même démontré que, suivant Platon, Dieu soit, d'une manière quelconque, la cause efficiente des idées. Le passage du dixième livre de la République, sur lequel s'appuient principalement les auteurs de l'opinion que nous examinons, considéré dans ses rapports avec tout le texte, ne dit pas ce qu'on lui fait dire. Platon veut prouver que les poètes épiques et tragiques sont dangereux. Il examine en quoi consiste leur œuvre, ποιησις. Il montre que c'est une simple imitation ; et de quoi encore? Des idées éternelles? Non ; mais des imitations de ces idées. Ainsi un peintre peut représenter un lit dans un tableau. Mais le lit même qu'il a pris pour modèle n'est, par rapport au lit idéal, qui existe seul dans la nature, εν τη φυσει, qu'une des nombreuses imitations possibles produites par les ouvriers. En supposant donc que Dieu eût produit ce lit unique par nature, μιαν φύσει, l'œuvre du peintre serait sous

le rapport de la vérité, autant au-dessous de celle du menuisier, que celle-ci serait au-dessous de l'œuvre de Dieu, unique auteur du lit véritable, ποιητηςτης κλινης οντως ουσης. Mais il est clair que la production d'un lit naturel et unique par la divinité même n'est donnée ici que comme une hypothèse bonne pour servir d'exemple. Il y a trois lits à considérer, dit Socrate. Le premier est celui qui existe dans la nature, εν τη φυσει, auquel nous pourrions, je pense, attribuer pour auteur Dieu même, ou bien quel autre? — Aucun, je pense, répond Glaucon. — Evidemment, il n'y a dans un tel langage rien de bien affirmatif ni de bien rigoureux. Quand Platon expose la théorie des idées pour elles-mêmes, et non comme simple objet de comparaison, il ne les confond point ainsi avec les choses qui existent dans la nature, et qui sont l'œuvre de Dieu. Alors, au contraire, il dit, comme dans le Timée, que Dieu a fait les choses naturelles *à l'imitation des idées*, et que Dieu auteur de l'univers est simplement *imitateur des êtres réels*, μιμητης των οντων. D'ailleurs puisqu'il faut reconnaître que les espèces intelligibles existent hors de Dieu, suivant Platon, et puisqu'il n'admet pas, comme nous l'avons vu, que Dieu puisse faire quelque chose autrement qu'avec une matière préexistante, de quoi Dieu aurait-il fait éternellement les idées? Il me paraît évident que Platon les croyait nécessaires comme Dieu même, et que c'était ainsi qu'il s'expliquait leur existence éternelle.

98. La doctrine de Platon est donc évidemment dualiste et détruit ainsi les véritables rapports entre Dieu et le monde. Dieu n'est pas pour lui le créateur du monde; il n'est que le médiateur entre la matière éternelle et les idées éternelles.

Examinant ce dualisme plus à fond, nous verrons qu'il manifeste sa fausseté de différentes manières.

99. L'être est ou *absolu*, et comme tel, il ne peut appartenir qu'à Dieu, ou il est *relatif* et tel est celui de la créature. Un troisième être n'est pas possible. Il n'y a donc pas un monde d'idées éternelles, immuables, et existant pour soi, qui fournirait les types éternels pour les choses visibles. Les idées, selon la vraie philosophie, qui est le théisme chrétien, ne sont que les notions des choses, telles qu'elles existent dans l'intelligence divine, en un mot, les idées sont les concep-

tions de Dieu, relatives aux choses créées. Ces conceptions ne sont pas l'absolu lui-même, parce qu'ils n'ont pour objet que le fini, le relatif. C'est aussi pour cette raison même, que dans ces conceptions ou idées se trouve exprimé le rapport du relatif à l'absolu et de l'absolu au relatif; ce rapport se réalise par suite de l'énergie des idées, d'où vient la vie, qui étant la réalisation de ce rapport, doit être considérée comme étant seule la vraie vie; elle constitue cet ordre, que nous appelons divin, et dans lequel Dieu, l'absolu, est la source et le but de toute vie et de toute existence. Cet ordre divin, où le rapport existant entre l'absolu et le relatif n'est jamais interrompu, ne pourrait subsister dans son unité, si les idées créatrices des êtres qui y vivent n'étaient pas la pensée du Dieu un et vrai; si ce Dieu ne les embrassait et ne les pénétrait tous par sa puissance, si en dehors de lui il y avait un monde d'idées éternelles et indépendantes, qui descendraient dans le monde visible pour le pénétrer et le façonner. Car, dans ce cas, nous aurions un monde en dehors du monde divin, des idées créatrices en dehors des idées divines, une vérité en dehors de la vérité divine, une fin en dehors de la fin divine et générale, par conséquent un ordre de choses en dehors de l'ordre divin. De cette manière, l'idée de Dieu cesserait d'être une idée vraie et juste, Dieu ne serait plus l'absolu, le seul et unique Dieu, le premier et le dernier, le Très-Haut, l'infini, l'immense et le tout-puissant, ce qui est réellement le caractère du Dieu de Platon, à côté duquel le destin et les idées possèdent une puissance indépendante et absolue.

100. Peut-être pourrait-on attribuer à Platon le dessein de maintenir par sa doctrine sur les idées le dualisme de l'esprit et de la matière. Toutefois, le dualisme présente chez lui un tout autre caractère et se rapporte à l'idée et à la réalité.

Cette opposition entre l'esprit et la matière, dont nous venons de parler, ne peut même être admise dans son système, parcequ'il regarde la nature comme une pure apparence comme le non-être, comme le faux. Si donc l'opposition se manifeste chez Platon comme opposition entre l'*idée* et la *réalité*, c'est pour montrer que l'idée ne pénètre et ne vivifie jamais la réalité d'une manière complète; elle conserve toujours son caractère éternel et transcendant et n'entre en com-

munication avec la réalité qu'au moyen de la *participation* et de la *ressemblance;* elle reste toujours quelque chose de purement extérieur, d'étranger, d'inefficace dans le monde ; elle est dépouillée de cette énergie créatrice qui pourrait faire sortir d'elle une réalité quelconque. Tout reste ainsi dans les limites de la possibilité, et ne devient jamais une réalité vivante, vraie et actuelle (1).

101. La raison réelle et profonde des erreurs de Platon, que nous venons de signaler, se trouve évidemment dans son impuissance à concevoir *l'idée d'une cause absolue*, qui est Dieu, et qui, en cette qualité, a créé le monde. Cette notion de cause nous est offerte par le dogme chrétien de la création dans son application la plus vaste, la plus complète et en même temps la plus incontestable; car sans ce dogme, l'existence du monde ne peut être expliquée.

102. Suivant Platon, au contraire, Dieu n'est point cause de la substance même du monde, qui n'est point de Dieu, et qui est éternelle comme Dieu même. Cette supposition d'un second être éternel, incréé, principe de l'imperfection, est en contradiction avec la notion légitime de l'être seul nécessaire, seul infiniment parfait, hors duquel il ne peut exister une réalité indépendante, une limite de son pouvoir étranger à sa nature même. Cette supposition influe aussi sur l'idée que Platon se fait de la providence divine. Fécondant le principe de la *cause intentionnelle* admis par Anaxagore, il proclame hautement la doctrine des *causes finales*, sans nier pour cela l'existence des lois ontologiques nécessaires. Au contraire, il accorde encore trop à la nécessité; car, Dieu seul étant l'être nécessaire, bien des lois que l'on a tort de croire nécessaires sont établies li-

---

(1). Déjà Aristote reconnut et jugea les vices de la théorie platonicienne et, sous ce rapport, il a réussi à dire des vérités profondes, qui resteront toujours telles, malgré les efforts que les amis mal avisés de Platon ont faits pour les renverser. Quant à la connaissance même des choses divines, il est resté beaucoup au-dessous de Platon. Celui-ci, c'est une justice qu'on doit lui rendre, occupe, sous ce rapport, le premier rang parmi les sages du paganisme.

brement par la Providence divine, et nous sont révélées non par la raison intuitive, qui perçoit l'absolu, mais par l'observation accompagnée de la généralisation immédiate, et de la foi irrésistible à la stabilité des lois perçues d'après ce procédé instinctif de l'esprit humain; et quant aux lois qui sont vraiment nécessaires dans l'acception philosophique du mot, elles ne sont elles-mêmes que parce qu'elles ont une existence éternelle et nécessaire dans la pensée infinie de l'être suprême. Suivant le Timée au contraire, la nécessité est une puissance aveugle, qui, après avoir régné seule sur la matière éternelle, est obligée, sans abdiquer, de se soumettre à l'action supérieure de la Providence, qui vient enfin organiser le monde, sans pouvoir jamais y parvenir d'une manière complète; de là l'origine du mal dans le monde : le mal est nécessaire, inévitable dans l'ordre des choses parce que Dieu rencontre, dans la réalisation du bien, des limites insurmontables à sa puissance. De là une *liberté incomplète dans l'homme;* car cette liberté dépend *essentiellement* de la constitution de son corps et de ses rapports avec l'ensemble des choses; sous ce dernier rapport, Platon accorde aux mouvements des astres une certaine influence sur les destinées humaines, et quoiqu'il en dise, la vertu n'est point indépendante et sans maître.

103. Il est encore, dans la théologie de Platon, un point dont il convient de dire un mot à cause de sa haute importance. Ce philosophe est-il panthéiste ou monothéiste ? C'est là une question sur laquelle les opinions ont, de tout temps, été fort divisées. Parmi ceux des modernes qui se sont particulièrement prononcés pour le monothéisme de Platon, nous neciterons que les plus récents. *Fischer* (1) s'appuie particulièrement sur le passage connu du *Philèbe* où il est dit que comme la sagesse et la raison ne peuvent exister sans une âme, la nature de Jupiter est d'avoir une âme royale, et une raison royale, par suite du principe de causalité; il prétend que Platon s'est élevé du νοῦς abstrait d'Anaxagore à l'idée du Dieu vrai et vivant.

---

1. De Hellenicæ philosophiæ principiis. Tubingæ. 1838.

De même *Sigwart*, (1) pense que Platon a conçu Dieu comme un esprit personnel, comme Dieu-personne.

Selon lui, dans l'esprit divin se trouve l'unité des idées qui constituent son essence, et cette unité elle-même est l'idée du bien. « Par conséquent, dit-il, le monde a été produit par »l'action libre de Dieu agissant et se révélant conformément »au prototype intérieur ». *Brandis*, peut-être parmi les modernes celui qui a le mieux compris le système de Platon, conçoit aussi le Dieu de ce philosophe comme esprit et comme absolument libre, et lui attribue la faculté de penser, de produire les idées et de se déterminer lui-même, quoiqu'il ne soit point arrivé jusqu'au point de se faire une idée claire et précise de la spontanéité absolue (2).

104. D'autre part, on regarde l'idée que Platon s'est faite de la divinité, comme entachée de Panthéisme. Déjà *Tennemann* a fait remarquer, relativement au passage du *Philèbe* cité par *Fischer*, que Platon donne à la raison suprême un substratum, qu'il appelle âme d'une manière anthropomorphiste, que ce philosophe n'avait pas eu d'autre moyen que cet anthropomorphisme pour se représenter Dieu comme un être indépendant, que par là, cependant, on n'obtenait pas d'idée positive ; que de l'idée d'âme il fallait retrancher le désir, l'appetit et l'union de l'âme avec le corps ; qu'ainsi il ne restait plus qu'une intelligence, dont le sujet est bien désigné par le mot ψυχὴ mais qui au fond n'est ni plus ni moins qu'une inconnue (3). Cette manière, de conclure n'est pas absolument décisive contre Platon, en tant qu'on y envisage l'âme d'après le système de Kant, en l'identifiant avec sa nature. Mais ce sujet du νοῦς βασιλευς, que Fischer regarde comme absolu, est-il réel, est-il indépendant du monde, comme cela semble suivre de l'idée d'âme? Non seulement il n'y a pas la moindre trace dans les écrits de Platon, qui puisse nous autoriser à le penser, mais

(1) Geschichte der Philosophie. Stuttgart. 1844, vol. I., p. 129

(2) Handbuch der Griechisch-römischen Philosophie. Vol. II, p. 326. Berlin. 1844.

(3) Geschichte der Philosophie. Vol. II, p. 387.

cela est même contradictoire avec sa manière de concevoir Dieu. La nature ou l'essence de Dieu repose sur les idées, de quelque manière qu'on les envisage; or, celles-ci considérées en elles-mêmes, sont les principes du monde, et par conséquent la nature de Dieu ne se distingue de la nature du monde, qu'en ce que Dieu est l'idée du bien, qui n'est elle-même que l'unité harmonique et expansive du monde des idées. Sans le monde, Platon ne peut concevoir Dieu, ni le monde sans Dieu : ils sont tout-à-fait inséparables dans sa pensée. Par conséquent, l'idée de Dieu considéré comme être indépendant, comme personne, est contraire à l'idée de Platon. Si donc celui-ci n'est pas panthéiste à la manière ordinaire, on ne peut dire qu'il s'est élevé beaucoup au-dessus de ce point de vue; car nous dirons avec M. Fischer : *Qui Deum subjectum, nec vero sui conscium et per se existens subjectum cogitant, Pantheismum non superant.* Platon ne nous semble donc pas avoir suffisamment déterminé l'idée de Dieu, pour lui donner le nom de Monothéiste dans le sens moderne et rigoureux du mot : il n'a pas conçu Dieu comme un être déterminé pour soi et en soi, mais comme un être indéterminé, abstrait et subsistant par lui-même; son Dieu n'est pas le Dieu vrai et vivant; son monothéisme n'est donc qu'un monothéisme abstrait. Toutefois, nous ajouterons que sa Théodicée est la moins imparfaite de celles que nous offre la philosophie ancienne (1).

105. Mais, malgré ces lacunes, la dialectique de Platon nous offre une image vraiment grande de son génie philosophique, dans sa belle théorie des idées. L'âme du philosophe ne doit aspirer, au milieu du bruit et des passions du monde, qu'au Beau et au Bon; tous ses efforts doivent tendre à le reproduire et à ressembler ainsi au Bon par excellence, à Dieu, source et principe de tout ordre. L'idée du bien ou de Dieu est la clef de voûte de toutes les recherches de la raison; elle met tout en mouvement, car tout tend vers elle; elle domine toute la contingence. Si en poursuivant l'enchaînement des

(1) Voyez : Des Universités et de l'organisme des sciences universitaires, p. 54, 78, 115 et suivantes.

idées, le sage ne peut parvenir qu'à une connaissance imparfaite de l'être des êtres, qu'il se rappelle que le jour viendra où son âme sortira de cet état de malaise, pour jouir de la vue du bien absolu et suprême. Mais si le bien et le vrai en soi ne nous apparaissent jamais ici bas dans toute leur pureté, nous pouvons cependant en apercevoir de nombreux reflets, puisque le monde sensible est une image de Dieu. Si le problème du philosophe est de se connaître lui-même dans ses rapports, il faut donc non-seulement chercher le bien en soi, tel qu'il apparaît dans le monde sensible, mais encore, autant que possible, les conditions sous lesquelles le bien se fait dans le monde, et ce que l'homme, ou en général la raison peut avoir à faire dans le monde pour favoriser l'avènement du bien. Il faut donc étudier la nature, ses rapports avec l'âme et la raison, à l'aide desquelles s'opère le développmeent du bien. Il faut aussi rechercher les fins particulières et la fin générale, auxquelles tend toute activité rationnelle; en un mot la physique et la morale doivent se rattacher aux questions dialectiques.

D. *Physique de Platon.*

SOMMAIRE.

1. Rapport de la physique avec la dialectique. 2. Pourquoi Platon a négligé cette partie. 3. La matière indéterminée reçoit sa forme des idées. 4. Le monde entier tend vers *le bien*. 5. Le monde n'est point éternel. 6. Il a une cause intelligente. 7. Il est doué d'une âme raisonnable, que Dieu a formée la première. 8. Il est parfait, unique, impérissable et sphérique. 9. Il est mû par l'âme placée au centre. 10. Cette âme est le principe de toutes les formes corporelles et de toutes les âmes. 11. Nécessité des quatre éléments. 12. Leurs figures et leurs transformations. 13. Beauté et harmonie du monde. 14. Les astres et la terre. 15. Formation des êtres mortels. 16. Ils proviennent de l'homme mâle. 17. *Psychologie de Platon*. 18. L'âme considérée dans son union avec le corps.—Explication du mal moral—Négation de la liberté humaine. 19. Les facultés de l'âme, le désir, le courage et la raison. 20. Preuve de leur existence. 21. Leur destination différente. 22. Preuves de l'immortalité de l'âme. 23. Doctrine de Platon sur l'autre vie. 24. La liberté de l'homme. 25. Pourquoi il ne parle des plantes qu'en passant. 26. Du mal dans la création. 27. Les différentes périodes du monde. 28. Dieu ne peut pas tout conduire au bien.

1. Platon rattache la physique à la dialectique par l'idée de la contingence et par celle du bien.

A l'idée de la contingence se rattache son point de vue général en physique. La nature est le domaine du corporel, qui, de son essence, est muable et sujet au changement. La connaissance de la nature ne peut donc être qu'une connaissance chancelante et incertaine; elle ne peut être comparée à la science parfaite, qui a pour objet l'être éternellement persistant, ce qui ne naît point.

2. C'est pourquoi Platon n'a pas traité la physique avec le même soin et la même précision que la dialectique. Cela s'explique aussi par l'état de la physique des Grecs d'alors; il devait y régner beaucoup d'incertitude, à cause de l'insuffisance des observations.

3. La contingence, qui est le guide nécessaire dans l'étude de la nature, a son principe dans ce qui est absolument indéterminé, et qui a été appelé plus tard du nom de matière.

La matière, supposition de la physique, que Platon confond aussi avec l'espace, est pour lui le réceptacle des idées; elle est sans forme et entièrement indéterminée; elle ne reçoit de formes que par les idées qui donnent naissance au monde sensible; ce sont elles qui donnent aux phénomènes naturels leur véritable sens, comme le bien, par qui tout existe, et dont la forme des choses doit être dérivée.

4. Toutes les choses de l'univers tendent donc vers le bien, et c'est ainsi que la physique se rattache aussi à l'idée du bien. Platon cherche donc partout des fins dans la nature. Son explication de la nature est donc toute *téléologique*. Mais il s'est peu occupé de l'étude de la nature, et, dans ses explications, il s'est en grande partie conformé aux idées des Pythagoriciens. C'est dans le Timée que nous trouvons le plus de détails sur la physique platonicienne.

5. Platon, d'après son point de vue *téléologique* de la nature, ayant pour but de donner dans sa physique une idée aussi parfaite que possible de la naissance et de la composition du monde sensible, s'applique d'abord à savoir si le monde a toujours été, ou s'il a eu un commencement. Il a eu un commencement; car il est contingent, visible, sensible et corporel.

6. Il a donc dû avoir une cause, qui a dû être intelligente;

car l'ordre règne partout dans le monde et l'ordre est meilleur que le désordre. Cette cause intelligente, qui est l'unité suprême, c'est-à-dire, Dieu, existait avant que le monde fût arrangé et organisé ; et comme l'unité est le bien, il n'y a nulle envie en Dieu, et c'est pour cela qu'il a façonné la matière confuse et désordonnée : c'est donc la bonté et non la nécessité qui est la cause de l'ordre de l'Univers; et de là il faut conclure que la cause première est une cause spirituelle, puisque la bonté ne peut appartenir qu'à un esprit qui a su et voulu le bien qu'il a fait.

7. Dieu a formé le monde sur les idées, exemplaires éternels de tout ce qui existe; le monde est donc formé d'après un type éternel. Il est doué d'une âme raisonnable, parce qu'un être raisonnable est meilleur qu'un être privé de raison. D'ailleurs, sans la raison il n'aurait pu devenir bon et semblable à son auteur. Ce fut l'âme du monde que Dieu forma la première. Il la composa avec deux essences préexistantes, incorporelles toutes deux, l'une divisible, changeante, principe de l'agitation confuse du chaos; l'autre indivisible, immuable, principe de la raison et de l'ordre. La première est l'âme éternelle et primitivement désordonnée de la matière corporelle; la seconde est une émanation de la suprême intelligence, c'est-à-dire, de Dieu même. Dieu unit d'abord une partie de la première essence avec la seconde et forma ainsi une essence intermédiaire; puis il unit les trois essences ensemble et en forma une seule espèce participant aux *trois idées universelles d'être*, *d'identité* et de *diversité*.

De ce mélange préparé pour former l'âme, Dieu retrancha sept parties proportionnelles aux cercles que les planètes devaient décrire ; puis il divisa encore le reste du mélange de telle sorte que toutes les parties prises ensemble offrissent entre elles les mêmes rapports numériques que les sons musicaux, dont se composait l'échelle du genre diatonique tel qu'il était en usage du temps de Platon. Enfin, la longue barre formée par ces parties fut coupée en deux suivant la longueur et repliée en deux cercles moteurs analogues à l'équateur et à l'écliptique; et cette âme ainsi construite fut placée dans le corps du monde, qu'elle remplit tout entier.

8. L'âme du monde est le lien entre la nature éternelle et indivisible de la raison et la nature muable et divisible de la matière. Le monde est donc un être vivant. Le monde, ayant été fait à l'image du parfait, doit être lui-même parfait et par conséquent unique. C'est ce qu'on verra encore en faisant attention qu'il a dû être formé sur un prototype unique, qui embrasse tous les modèles des êtres vivants, et qui ne peut être deux avec un autre, parce que, sans cela, l'idée qui embrasserait les deux serait le véritable type. D'ailleurs, la doctrine qui fait du monde l'image du bien implique déjà, que le monde ne peut ressembler qu'à l'idée la plus haute, qui comprend toutes les autres, puisque l'unité ne peut ressembler qu'à l'unité. Platon pense aussi que le monde, comme ouvrage divin, doit être une œuvre parfaite, exempte de maladie et de vieillesse, et que rien ne peut le détruire si ce n'est celui qui l'a fait; or, celui-là ne le détruira point, parce qu'il n'y a que le méchant qui puisse défaire ce qui est admirablement fait.

Comme unité, le monde n'a pas d'organes, et il est de forme sphérique, parce qu'il contient en lui toutes les figures possibles et tous les êtres vivants.

9. Le monde, comme être vivant et corporel, devait aussi participer au mouvement. Il a donc reçu le mouvement le plus parfait, un mouvement sans aberration, qui est le mouvement circulaire. C'est à l'âme du monde qu'il doit être attribué. Placée au centre, elle s'étendit jusqu'aux extrémités du ciel, et commença, en tournant sur elle-même, ce mouvement divin qui ne finira jamais; et lorsque Dieu vit se mouvoir avec ordre cet animal conformément à son modèle, il tressaillit de joie.

10. Cette âme est le principe de toutes les formes corporelles dans le monde; tout est animé et doué de sensations, même les corps élémentaires; tout ce qui existe ne semble être destiné qu'à être l'organe de cette âme. Elle est donc aussi considérée comme la source de toutes les âmes particulières; c'est d'elle qu'elles procèdent et qu'elles se nourrissent.

11. Les formes générales, par lesquelles s'opère le changement dans l'espace, sont les quatre éléments. C'est surtout dans

la combinaison géométrique des éléments que Platon s'est conformé aux opinions des Pythagoriciens. Mais il les considère aussi du point de vue de leur nécessité. La matière devait être visible et sensible; mais sans feu rien ne serait visible, sans solidité rien ne serait sensible; et sans terre rien n'aurait de la solidité. Dieu devait donc composer le monde de feu et de terre. Comme le corps de l'Univers devait être un solide et que les solides ne peuvent être unis que par deux moyens termes, il fallait que l'eau et l'air vinssent se placer au milieu du feu et de la terre, afin qu'ils formassent ensemble la plus parfaite des proportions. En effet, le feu est à l'eau ce que l'air est à la terre, et la terre est à l'air ce que l'eau est au feu; de sorte que tout reste le même dans cette proportion et que toutes ses parties forment un seul et même tout. Aussi c'est de ces quatre corps élémentaires que l'univers tient son harmonie et qu'il est à l'abri de la dissolution.

12. Les figures particulières des éléments sont imperceptibles et elles ne deviennent sensibles que dans leur réunion homogène. Le mouvement général les tient toujours dans un état de circulation. C'est des actions et des mélanges des éléments purs, que Platon fait dériver les changements qui surviennent dans le monde. Dans toute transformation, c'est l'eau qui joue le rôle principal; parce qu'elle est un corps neutre, susceptible de changements et de détermination : l'air, comme élément actif, efface la détermination; enfin le feu, c'est l'élément destructeur qui se montre sous sa forme négative.

Platon donne des formes particulières aux quatre corps élémentaires et compose la terre de cubes, l'eau d'icosaèdres, l'air d'octaèdres et le feu de pyramides triangulaires. Les corpuscules de feu sont par conséquent les plus aigus, les plus tranchants, les plus mobiles et les plus légers, et les autres corpuscules ont les mêmes qualités dans un degré inférieur, de manière que les cubes de la terre sont les corpuscules les plus grands, les plus obtus; les plus pesants et les moins mobiles.

Quand ces corpuscules sont en lutte, ce sont les plus petits qui ont l'avantage pour opérer des divisions; parce qu'ils sont

les plus tranchants : et quand les pyramides de feu cèdent aux autres éléments, elles s'éteignent ; de même que l'air s'éteint aussi lorsqu'il sert à former l'eau.

13. Le monde, formé par l'union de son corps avec l'âme, est plein d'ordre et de beauté. Car Dieu, le principe producteur, contemplant l'essence éternellement vivante, le modèle du monde, conçut la pensée de le faire aussi ressemblant que possible à son modèle. Mais comme il ne pouvait cependant pas faire que le contingent fût éternel, il déposa du moins dans le monde une image mobile de l'éternité, image que nous appelons le temps. Mais Platon entend ici par temps non simplement le cours successif des changements, tel qu'il se conçoit déjà dans l'idée de vie, mais le cours ordonné et régulier de ces états, suivant la mesure déterminée du jour et de la nuit, de la lune et des années. Mais un temps n'est ainsi ordonné et mesuré que par les mouvements réguliers du ciel ; et par cette raison, le soleil, la lune et les autres astres, qui portent le nom de planètes, ont été préposés à la détermination et à la garde des nombres du temps.

14. De ces dérivations résulte pour nous l'ordre des grandes forces de la nature et de leurs mouvements réguliers. Elles sont disposées dans une harmonie admirable. Les astres sont pour Platon des êtres animés, et il les appelle dieux engendrés. La terre est placée au milieu du monde, où elle s'étend autour de l'axe de celui-ci, et où elle est retenue et affermie par son propre équilibre et par l'égale pondération du monde autour d'elle ; elle est aussi appelée la garde et l'architecte de la nuit et du jour.

15. Tout cela porte un caractère mythique. Il en est de même de ce que Platon raconte de la formation de l'espèce mortelle des êtres vivants. Après la naissance des dieux immortels, des êtres mortels dûrent aussi venir à la vie; ils sont de trois espèces, suivant qu'ils vivent sur la terre, dans l'eau ou dans l'air. Il y a donc quatre espèces d'êtres : les dieux qui sont de feu, les animaux terrestres, les animaux aquatiques et les volatiles.

Les êtres contingents ont été formés par les dieux contin-

gents; car le Dieu suprême ne peut former que ce qui est immortel. Ce Dieu prit le reste altéré du mélange dont il avait formé l'âme du monde, le distribua en autant de grandes âmes qu'il y avait d'astres, et en confia une à chacun de ces dieux supérieurs, en les chargeant d'en tirer un grand nombre d'âmes intelligentes faites autant qu'ils le pourraient sur le modèle de l'âme du monde et divisées de même en deux cercles, et de les mettre dans des corps humains, formés aussi par eux. Il les chargea de veiller seuls sur les destinées des hommes. Le Dieu éternel, leur père, dédaigna de former lui-même les hommes, ces animaux mortels, et pourtant intelligents, ces dieux inférieurs, dont il prévoyait les vices et les malheurs.

16. Tous les êtres mortels ne furent d'abord que l'homme mâle, dont naquirent plus tard l'homme femelle et le reste des animaux qui sont sur la terre ; de là la supériorité de l'homme sur la femme et sur tous les êtres vivants.

C'est dans les êtres doués de vie, que se manifestent le plus dignement les idées. Ces êtres ne diffèrent des dieux contingents qu'en degré de perfection.

17. L'être mortel est composé d'âme et de corps, puisque la mort n'est que la séparation du corps et de l'âme. Cependant le corps n'existe qu'à cause de l'âme; c'est pourquoi l'espèce des êtres vivants ne peut non plus être connue que par leur âme. La psychologie, en tant qu'elle n'a pas pour objet les actions morales elles-mêmes, mais les dispositions naturelles à ces actions, est une partie nécessaire de la physique de Platon.

18. Dans son union avec le corps, l'âme participe aux mouvements et aux changements du corps. Elle doit donc éprouver des changements analogues à ceux qui se manifestent dans le corps auquel elle est unie pendant la vie. Ce que le corps acquiert et ce qu'il perd produit en elle des sensations variables; en ce sens, elle tient du possible. Dans le Timée, Platon parle souvent des rapports du physique et du moral, des maladies corporelles et des moyens d'y remédier, de l'hygiène du corps et de l'âme. C'est comme un petit cours de médecine, où l'on reconnaît diverses inspirations, entre autres

celles des Pythagoriciens Alcméon et Hippodame, mais surtout d'Hippocrate, de ce médecin philosophe si estimé de Platon. Dans le Timée, la médecine se trouve liée étroitement à la morale. Il ne faut pas s'en étonner; car Platon considère toujours le mal moral comme une maladie de l'âme. Suivant lui, la maladie par excellence, c'est celle de l'âme immortelle, savoir le manque d'intelligence, qui consiste dans l'ignorance ou la folie. La cause immédiate de ce mal, c'est le mauvais état du corps, dont les parties en désordre contrarient le mouvement régulier des cercles de l'âme. Les symptômes par lesquels ce mal se manifeste, ce sont les vices et les crimes. La bonne éducation physique ou morale et les bons exemples peuvent y porter quelque remède; la mauvaise éducation, les sensations déréglées et mille funestes influences produisent l'effet contraire. Ainsi, suivant Platon, le vice ou la vertu, la folie ou la sagesse, résultent nécessairement de trois causes diversement combinées, savoir, de la constitution physique, de l'éducation et de l'action des objets extérieurs. Il y a des moyens pour sortir du vice ou pour conserver la vertu; mais ce n'est pas librement qu'on les prend ou qu'on les néglige. Il est impossible qu'un homme soit mauvais volontairement, et on a tort de l'en blâmer comme si c'était sa faute : c'est un malade qu'il faut tâcher de guérir, s'il est possible, qu'il faut plaindre, si son mal est incurable; qu'il faut délivrer de la vie par un prompt supplice, si son mal est aussi funeste aux autres qu'à lui-même. Il est malheureux en cette vie, et après sa mort il continuera de l'être.

19. Mais en tant que l'âme participe de la connaissance de l'éternel ou des idées, quelque chose de divin, la raison vit en elle. Cette raison a été créée par le Dieu suprême et est immortelle. Mais il y a aussi dans l'âme une partie mortelle, produite par les dieux contingents, qui a besoin d'aliments. C'est pourquoi Platon l'appelle le Désireux (ἐπιθυμητικόν). Mais ces deux parties de l'âme ne pouvaient être réunies immédiatement; il a donc fallu une troisième partie, qui les unît, comme le démonique unit l'humain au divin. Ce moyen d'union est le cœur, qui est comme l'énergie de l'âme et réalise les désirs. Platon l'appelle aussi courage (θυμός).

20. Il prouve l'existence de ces trois parties par l'expérience. Il peut y avoir en nous un désir qui peut être satisfait, tandis que cette satisfaction sera retenue par la réflexion. La réflexion diffère donc de l'appétit sensible. Il en est de même du courage, qui se soulève souvent contre les inclinations de la sensibilité. C'est ainsi que Platon établit que ces trois principes, le désir, le courage et la raison, comme trois puissances, résident dans l'âme et sont quelquefois entre eux dans une sorte de guerre.

21. Mais de même que les différentes parties de l'âme ont une origine différente, de même elles ont aussi une destination très-diverse. La raison, œuvre immédiate de Dieu, principe divin dans l'âme, qui a pour but de faire connaître les idées éternelles, but le plus élevé qui puisse être atteint dans le monde sensible, la raison est naturellement impérissable, tandis que les autres parties, qui ne sont que des moyens ou des causes nécessaires pour faire parvenir l'âme à sa destination, sont destinées à périr.

22. C'est à ce point de doctrine que se rapportent les preuves que Platon donne de l'immortalité de l'âme. Ces preuves sont tirées de la double nature de l'homme, des actions contraires qui se succèdent perpétuellement dans l'univers, de la théorie du souvenir, de la supériorité de l'âme sur le corps, de sa nature intellectuelle, de son invisibilité, de son origine et de ce qu'elle ne peut être détruite par le mal moral, qui est précisément le plus grand des maux parce qu'il ne cesse jamais. Enfin l'âme est la force mouvante et vivifiante du corps; la vie doit donc lui être essentielle.

23. L'âme est susceptible de peines ou de récompenses après cette vie. Une âme qui a mené une vie pure et vertueuse sur la terre sera heureuse après la mort dans l'étoile qui lui est alliée. L'âme du philosophe jouira peut-être d'une vie spirituelle en Dieu, où elle apercevra la vérité pure. Platon rapporte aussi plusieurs mythes sur l'état des âmes dans une autre vie. Il admettait la métempsycose; peut-être n'entendait-il par là que la continuité de la vie de l'âme après la mort. Mais elle pourrait aussi être en rapport avec la grande puissance qu'il supposait

à la nature physique, et particulièrement aux astres, sur l'âme humaine.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la vertu n'est pas, selon Platon, soumise à cette puissance; la vertu ne reconnaît point de supérieur ni de maître. Chacun est donc libre dans ses actions; il peut choisir le bien ou le mal; mais s'il préfère le dernier, Dieu n'en est pas responsable. L'âme humaine peut donc aussi se soustraire à la métempsycose par une vie sage et vertueuse. Il serait superflu de faire encore remarquer combien Platon est ici en contradiction avec les principes fondamentaux de son système.

25. Il est étonnant que Platon n'ait presque pas parlé des plantes dans sa doctrine des êtres vivants. C'est là encore une preuve du peu de soin qu'il a donné à la physique. Mais, pour s'expliquer cela de quelque manière, il faut se rappeler que l'homme est pour Platon le point central de sa doctrine physique. C'est ce que nous voyons surtout par la description très-détaillée qu'il fait du corps humain, pour en admirer l'étonnante structure.

26. Quoique tout dans le monde semblât à Platon être fait suivant des fins rationnelles, il ne pouvait cependant se cacher, qu'il y a beaucoup de mal dans la sphère des êtres mortels. La question de l'origine du mal, une des plus grandes et des plus difficiles en philosophie, a donc dû se présenter à son esprit profond et observateur. Selon Platon, les dieux contingents, quoiqu'ils soient aussi des êtres sensibles, sont inaccessibles au mal. Il promet aux hommes purifiés un sort pareil. Le mal n'est donc pour Platon que le partage des âmes enveloppées de corps mortels. Il a sa raison en ce que les êtres mortels sont mus par des désirs sensibles. On peut donc dire, que, selon la pensée de Platon, le mal a son origine dans la matière ou dans le principe de la contingence.

27. Platon admettait différentes périodes de la naissance et de la mort de toutes choses dans le monde; ce qui est assez d'accord avec son opinion sur l'origine du mal.

28. Le mal étant selon lui quelque chose de nécessaire, d'inévitable, il s'ensuit qu'il croyait que le tout n'est pas parfait et que le gouvernement des Dieux sur les hommes ne peut pas tout conduire au bien. Toute la physique de Platon a pour but de faire voir comment, par la raison, l'irrationnel devient

ordonné, harmonieux et beau, comment, dans le corporel et par le moyen du corporel, le bien doit être produit dans le monde; mais toujours en cela prédomine la pensée, que ce qui arrive, le contingent, ne peut devenir semblable au bien, mais seulement avoir avec lui quelque analogie; que le nécessaire règne dans le monde à côté du divin, et qu'il est de la nature du contingent de périr comme de naître, ce qui fait qu'il ne peut participer à l'existence immuable des idées que d'une manière passagère.

E. *Morale de Platon.*

SOMMAIRE.

1. Comment cette partie se rapporte à la physique et à la dialectique. Principe de la morale de Platon : *l'homme doit tendre vers le bien au moyen de sa raison*. 2. Trois parties dans la morale : *le bien, la vertu, l'Etat.* Pourquoi la théorie du devoir est écartée. 3. Les *biens.* Nous ne pouvons réaliser tout le bien, mais nous devons le faire κατὰ τὸ δυνατόν. 4. Le souverain bien ne consiste pas dans la volupté : réfutation de Démocrite et d'Aristippe. 5. Les biens sensibles ne sont qu'un moyen d'atteindre le souverain bien. 6. Ils ont besoin d'être réglés par la raison. 7. Tableau des degrés du bien. 8. La *vertu*, considérée dans ses rapports avec les biens. Elle nous enseigne à jouir des biens sensibles avec modération. 9. Elle se divise en trois parties : φρόνησις, θυμός, σωφροσύνη, la δικαιοσύνη est la 4e vertu, régulatrice des 3 autres. 10. Attributs de chacune d'elles. 11. *L'Etat.* 12. L'homme ne peut se perfectionner que dans un état régulièrement constitué. 13. Selon Platon, tout doit se rapporter à l'Etat; ce qui lui est inutile doit être retranché par le fer et par le feu. — Conséquences funestes de ce principe. 14. Origine de la Société : sa cause prochaine, l'intérêt; son but véritable, la réalisation du bien. 15. La politique doit réaliser les trois facultés de l'homme, νοῦς, θυμός, ἐπιθυμητικόν. De là trois classes de citoyens : le souverain, le défenseur et l'ouvrier. 16. Attributs de la classe des ouvriers 17. Attributs de la classe des guerriers — Un mot de la guerre et de l'esclavage. 18. Attributs des souverains ou des magistrats. 19. Education de chacune de ces classes et des femmes. 20. Moyens d'éducation. 21. Effets de l'éducation. 22. Les différentes formes de gouvernement. 23. Réflexion importante à ce sujet. 24. Du sort des justes et des méchants dans l'Etat.— Trois caractères principaux à considérer : l'intéressé, l'ambitieux et le philosophe. 25. Celui-ci seul sera heureux. 26. Le but suprême et base dernière des législations se trouve en Dieu, selon Platon. 27. *Conclusion.*—Jugement sur Platon : une grande idée de la vie et du monde pénètre l'ensemble de sa doctrine. 28. Il s'est approprié en vrai philosophe les systèmes antérieurs. 29. Unité de sa doctrine. 30. Jugement de Goethe sur Platon. 31. Défauts qu'on peut lui reprocher.

1. On voit clairement par tout le plan de la physique platonicienne comment la morale se rattache à cette science.

Dans le monde physique, tout est ordonné de façon qu'il doit servir au bien et au triomphe de la vertu : telle est la volonté des Dieux. L'homme, au moyen de la raison qui réside en lui, doit tendre au même but dans le monde moral; son action est en quelque sorte la continuation de la formation du monde. Occupant le premier rang parmi les êtres mortels, il doit tâcher de les perfectionner, et ce perfectionnement exige une loi morale pour l'homme. Cette loi doit se rapporter à l'idée du bien; elled oit même être fondée sur cette idée. On conçoit donc très-clairement que la morale de Platon se rattache non-seulement à sa physique mais aussi à sa dialectique.

2. Platon distingue trois points de vue dans la morale : les biens, la vertu, l'état; trois choses, qui sont intimement unies. Ce qui doit nécessairement étonner un moraliste moderne, c'est que Platon a donné assez peu d'attention à la théorie du devoir. Mais cela est tout-à-fait dans l'esprit de l'ancienne morale socratique, particulièrement dans la manière de penser de Platon sur la moralité des actions humaines. Car si l'on oppose le précepte du devoir à un penchant primitivement irrationnel, Platon ne reconnaît pas un tel penchant; il pense, au contraire, que tout ce qui est opposé à la raison est quelque chose de fortuit et d'étranger à l'âme. Passons maintenant à sa morale.

3. Dans sa dialectique, Platon a fait voir, que nous ne pouvons jamais saisir, dans son unité, l'idée suprême du bien, qui embrasse en elle toute vérité et toute science. Cependant nous ne devons jamais la perdre de vue; elle doit nous guider dans tous nos efforts; elle doit être comme le vrai terme de notre vie active. Cette idée ne se manifeste que partiellement dans le monde sensible; elle y apparaît comme essence et science, comme vérité et raison, comme beauté, proportionnalité et vérité, comme le principe commun de toutes sortes de vertus; mais jamais dans toute sa splendeur. C'est pourquoi Platon établit que nous devons tâcher d'être analogues mais non semblables à Dieu. Il veut seulement dire par là, que, dans cette vie, les différents biens réunis ne peuvent présenter que de l'analogie avec le divin.

4. Dans sa doctrine sur le souverain bien, Platon a eu égard aux différentes opinions qui régnaient de son temps sur ce sujet. Démocrite, les Sophistes, Aristippe et d'autres avaient soutenu, que le bien souverain doit être cherché dans la volupté. Platon les a combattus vigoureusement dans plusieurs dialogues et surtout dans le Philèbe. Pour les réfuter, il compare d'abord le plaisir à l'intelligence, afin de savoir dans lequel des deux réside le souverain bien; ensuite il le ramène à l'idée de contingence elle-même.

Pour savoir si le plaisir est le bien souverain, il faut connaître la nature du bien, et voir si le plaisir renferme le même attribut. Or, si l'on cherche quelle est l'essence du bien, on trouve que c'est l'existence; et si le bien est souverain, il faut que l'existence soit parfaite et se suffise à elle-même. Mais le plaisir est bien loin de réunir ce double caractère : d'abord il ne se renferme pas dans l'existence, puisqu'il est toujours en voie de génération et n'*est* jamais; ensuite il ne se suffit pas à lui-même, car le plaisir, considéré en lui-même, ne renferme aucun élément rationnel qui puisse le faire arriver à la conscience, le faire percevoir par l'âme et conserver par la mémoire. En outre, si l'expérience et la raison ne le modéraient pas, il pourrait engager les faibles mortels à le chercher partout et toujours, et il les conduirait infailliblement à leur perte.

Il est vrai que la vie intellectuelle ne se suffit pas non plus à elle-même. En effet, l'homme serait vainement doué de la plus belle imagination, il voudrait encore que ses créations fussent agréables; les plus grandes découvertes dans les sciences ne le frapperaient guère, si le plaisir ne lui montrait pas l'harmonie qu'il y a entre son âme et la vérité; enfin, dans le monde sensible, les couleurs, les odeurs et les formes de toute espèce ne feraient pas une grande impression sur lui si leur beauté ne se manifestait par le plaisir que leur présence cause ordinairement. Cependant on pourrait dire que la vie intellectuelle et morale se suffirait à elle-même plutôt que la vie sensible et voluptueuse; car on conçoit que l'homme pourrait cultiver les sciences et faire des actions utiles à la société sans éprouver du plaisir. Mais telle n'est pas sa condition actuelle : sa raison n'est pas séparée de sa sensibilité, et cha-

cun de ses actes intellectuels provoque un sentiment de plaisir plus ou moins vif, plus ou moins distinct.

Ainsi le bien souverain réside dans une vie où le plaisir et l'intelligence se trouvent également, et c'est à elle qu'appartient le premier prix.

Mais, pour renverser entièrement la doctrine des sensualistes, Platon remonte, dans ses considérations sur le plaisir, jusqu'à l'idée de contingence. Toute espèce de plaisir n'est que dans ce qui arrive, car tout plaisir ne naît que du sentiment qui se produit dans l'âme; le plaisir ne peut donc être considéré comme un bien en soi, car la contingence ne tendant qu'à autre chose, n'existe qu'à cause de cette autre chose, par conséquent à cause de l'être constant qui est le bien, par le fait qu'il est le but auquel tend la contingence. Si donc le contingent doit être conçu comme quelque chose de différent du bien, le plaisir aussi n'est pas le bien. C'est pourquoi Platon tient aussi pour certain, que le plaisir ne peut être attribué aux Dieux, mais bien la connaissance.

5. Cependant le plaisir est un moyen pour obtenir le vrai bien, pourvu qu'il soit réglé conformément aux fins de la raison. C'est pourquoi Platon dit, que le plaisir légitime est nécessaire et le mauvais non nécessaire. Parmi les plaisirs nécessaires se trouvent les plaisirs purs, dont la jouissance est exclusivement propre à l'âme; ensuite quelques plaisirs mélangés, qui servent à la conservation de la santé et de la vie. Enfin on peut classer dans cette catégorie tous les plaisirs qui se rapportent à la vertu de l'âme, laquelle leur donne la juste mesure.

6. A cette doctrine du plaisir Platon rattache aussi très-étroitement ce que la plupart des hommes pensent des biens particuliers. Les hommes prennent le plus souvent les moyens du bien pour le bien lui-même. Ces moyens sont aussi un bien, mais seulement par rapport au bien suprême, si la raison les emploie pour parvenir à ce bien. Les biens particuliers, qu'il faut ranger au nombre des moyens, sont les plaisirs des sens, la santé, la beauté, les richesses, la gloire, le discernement, etc. On peut leur appliquer la même règle qu'aux

plaisirs : c'est qu'ils ne sont bons que par l'usage modéré, par la mesure de la raison, qui les fait participer au bien.

7. Mais comme nous ne pouvons posséder que le mélange du nécessaire et du bon, et non le souverain bien, Platon a dû penser à déterminer ce qui est un bien relatif dans la vie. Il nous a donné à ce sujet une table de degrés du bien, qui est si peu précise que son explication présente plusieurs difficultés. Il met en première ligne ce qui donne la mesure à la vie complexe de l'homme sous tous les rapports et pour tous les temps de la vie, et ce qui est aussi la cause de tout bien dans la vie. Il donne la seconde place à tout le résultat de cette faculté rationnelle, qui donne la mesure au beau, au parfait et au suffisant dans le mélange de la connaissance et du plaisir. La troisième place est accordée à la science pure ou philosophique, à laquelle se rattachent en quatrième lieu les sciences non philosophiques et les arts, qui sont plus ou moins du domaine de l'opinion légitime ; car Platon a fait voir que nous ne pouvons pas nous passer de cette opinion dans la vie active. Enfin nous trouvons en cinquième lieu les plaisirs purs ou sans mélange de peine, qui sont la conséquence de la connaissance et des impressions sensibles. Platon ne dit absolument rien du sixième degré du bien. Nous savons néanmoins qu'il le fait consister en un plaisir mêlé de peines, que le corps doit nécessairement éprouver pour que l'âme vive. Il faut rapporter ici les biens relatifs ou proportionnels, qui ne procurent que des plaisirs de cette nature, et qui ne sont que des moyens pour le corps. C'est le degré le plus bas.

8. La morale platonicienne est intimement liée à cette doctrine du bien. Nous venons de voir que les biens particuliers n'ont de valeur qu'autant qu'on en jouit avec mesure. C'est pourquoi Platon regarde la tempérance et la force d'y rester fidèle comme le souverain bien de l'homme; c'est là cette vertu qui doit être la source de tous les biens pour l'homme ; c'est le véritable bien de l'âme ; c'est comme la force au moyen de laquelle l'âme accomplit son œuvre propre, qui est la vie. La vertu est donc ramenée par Platon à l'idée de vie, et se rattache par conséquent à la physique, puisque l'idée de

vie est une idée physique. La vertu parfaite, selon la pensée de Platon, n'est donc autre chose que la vie des êtres mortels, ordonnée dans ses parties essentielles des désirs, du cœur et de la raison. Aussi est-ce à cette division des facultés de l'âme que Platon a rattaché sa division de la vertu. C'est là ce qui constitue le caractère scientifique de sa morale.

9. La vertu, comme nous venons de le voir, se divise donc naturellement en trois parties. Chaque faculté de l'âme a sa vertu propre. Mais comme ces trois vertus doivent être ramenées à l'unité et à l'harmonie, une quatrième vertu doit être nécessairement admise. Platon appelle la vertu de la raison une vue rationnelle (φρονησις) ou prudence, la vertu du cœur, courage (θυμος); la vertu des appétits sensibles pourrait s'appeler tempérance (σωφροσυνη), par opposition à ακολασια; enfin la quatrième vertu, qui ne préside point au développement moral des parties particulières de l'âme, mais à leur ordre convenable, porte le nom de justice (δικαιοσυνη). De tout ceci il résulte, qu'au fond Platon ne regardait la vertu que comme une, se manifestant de plusieurs manières. C'est ce qui nous est d'ailleurs clairement démontré par ses théories dialectiques et par sa manière d'envisager tout le bien comme une juste mesure et comme proportionnalité.

Disons maintenant un mot de chacune des vertus particulières.

10. La vertu de la raison ou la prudence consiste dans la connaissance du bien en soi; c'est la vraie mesure de la vie humaine. L'homme doit la connaître et la posséder, pour qu'il puisse bien agir. Or, comme connaissance du bien en soi, elle est intimement liée à la science; la vertu peut donc s'enseigner. Mais elle peut aussi s'obscurcir par l'ignorance du bien; la connaissance de la vertu n'est donc jamais parfaite dans l'homme. Les inclinations vicieuses ou l'appétit pour les plaisirs des sens sont les plus grands obstacles à ce que la vertu devienne parfaite en nous. Ce sont donc ces obstacles qu'il faut vaincre et écarter; il faut convertir en action la connaissance de la vertu; ce qui exige que la force de l'âme mortelle soit mise en mouvement. Telle est la vertu du cœur, le

courage qui doit servir d'auxiliaire à la raison dans la conduite de la vie. La troisième vertu, la tempérance, se rapporte au désir sensible, que Platon considère comme la partie inférieure de l'âme, parce qu'elle n'a pour objet que le contingent. La vertu de cette partie consistera donc à se montrer soumise aux ordres de la raison. Ces deux dernières vertus sont ordinairement considérées ensemble par Platon, parce que toutes deux, elles se rapportent à l'élément corporel de l'homme. La quatrième vertu, la justice, est pour ainsi dire la norme et la règle des vertus précédentes; aussi Platon y attache-t-il une idée beaucoup plus élevée qu'on ne le fait ordinairement. Cette justice n'est pas la justice distributive et commutative; elle n'est pas déterminée par la loi; mais c'est une idée éternelle et divine. Cette vertu indique pour Platon dans chaque homme en particulier une proportionnalité interne de son développement, en vertu de laquelle chaque faculté de l'âme remplit sa fin, évitant de faire autre chose, en sorte qu'il s'établit ainsi un ordre parfait dans l'âme. Cette vertu est donc avec raison appelée le lien et la norme des autres vertus.

11. Mais de même qu'il doit y avoir entre toutes les parties de l'homme une juste distribution d'activité dans l'intérêt de la vie morale, de même, selon Platon, la justice doit régner parmi les hommes, pour qu'il y ait communauté de la vie morale entre eux. Ainsi cette quatrième vertu nous fait sortir de la sphère de la morale particulière, pour nous conduire dans une partie plus vaste où toutes les précédentes se concentrent pour ainsi dire et vont être mises en pratique.

12. Pour Platon, l'homme n'est pas arrivé au plus haut degré de perfection, s'il n'a pu vivre dans un état bien constitué. Il pensait qu'il faut appliquer les principes de la morale dans toute une nation, dans un état, et que c'est là seulement que les hommes peuvent parvenir à leur véritable destination. C'est pourquoi la politique est la partie la plus essentielle de sa morale.

Platon a donné, dans sa République et dans ses Lois, une instruction développée pour l'organisation et le gouvernement de l'état.

13. L'état est tout pour Platon, conformément à l'esprit des Grecs, qui ne connaissaient rien dans la vie active

qui ne dût se rattacher à l'état ; ce qui n'y est pas soumis, ce qui ne lui sert pas, est essentiellement maladif, et doit être retranché par le fer et le feu ; ou si quelque chose peut s'en séparer avec raison, comme le philosophe, c'est seulement parce que l'état n'est pas encore formé sur un modèle parfait. De là découlent les choses les plus étranges de l'organisation de la république de Platon. Tout ce qui pourrait appartenir au particulier doit être sacrifié à cette souveraineté absolue de l'état. De là son idée de la communauté des biens, des femmes et des enfants ; de là encore son blâme de certains hommes politiques, qui, comme Périclès, favorisent une partie spéciale de l'état ; de là des conséquences plus immorales encore ; ainsi Platon veut que les enfants difformes et malades soient exclus de la société et ne soient pas élevés, qu'on ne donne ni aliments ni soins à un homme languissant ou malade, par la raison que cet homme ne peut rien faire d'utile ni pour lui-même ni pour les autres. Cette manière d'envisager l'état a aussi amené la division des hommes en certaines classes, qui est si contraire à la nature humaine.

Après ces observations, voyons comment Platon conçoit l'établissement et l'organisation des états.

14. Dans la société Platon distingue la cause prochaine de cette société de la fin qu'elle doit se proposer. Il trouve la première dans le besoin où les hommes sont de s'assister mutuellement et de se communiquer les uns aux autres. C'est ainsi que commencent des réunions d'hommes, ayant pour but de procurer très-facilement à chacun, par le secours de tous les autres, ce dont il a besoin. De là la distribution des travaux et le commerce. Mais tout cela ne constitue pas la fin d'une république parfaite ou juste. La république doit tendre à rendre les hommes meilleurs : c'est pourquoi la fin de la société civile ne peut consister que dans la réalisation et dans la mise en pratique de la vraie vertu ; elle doit répondre à l'idée du bien. Il n'y a pas d'état possible, si l'idée du bien n'y préside, et ne guide le pouvoir. Les théories politiques de Platon se lient donc étroitement à toute sa philosophie.

15. Mais si la politique n'est que l'application de la morale, si la morale à son tour correspond aux diverses facultés de l'âme humaine, l'état ou l'homme collectif doit être constitué

comme l'individu. Toute société parfaite doit donc, suivant Platon, reposer sur la distinction de trois castes, dont les fonctions et les charges correspondent aux diverses fonctions des facultés de l'âme humaine. C'est ainsi que Platon veut que, dans l'état, une partie corresponde à la raison dans l'âme et soit souveraine; une autre, qui est comparée au courage dans l'âme, et qui est destinée à secourir ceux qui commandent; enfin une troisième, qui se range du côté des désirs physiques, et qui n'a d'autre but, d'autre objet que de veiller à la satisfaction des besoins corporels de l'âme. Ce sont là les trois conditions sociales, le souverain, le défenseur et l'ouvrier.

16. La classe des ouvriers se compose des laboureurs chargés de faire produire à la terre les choses nécessaires à la vie; ensuite des artisans et des commerçants, chargés les uns de transporter les produits de la terre et les autres de les faire arriver dans les lieux convenables.

17. La seconde classe comprend les guerriers; car l'état, quelque petit et quelque modéré qu'il soit, peut avoir la guerre avec un état voisin, de là la nécessité des guerriers, et le caractère des gardiens de l'état sera la colère, parce que cette passion fait affronter le péril. Les guerriers seront en outre robustes, agiles et rusés, et ils ne manqueront pas des connaissances nécessaires à leur condition. Il faut en outre qu'ils soient doux envers leurs amis et terribles envers leurs ennemis, parce que sans cela ils se détruiraient les uns les autres. Quant à la question de la guerre et de l'esclavage, Platon trouve le moyen d'introduire l'humanité au moins entre les Grecs. Il n'ose dire qu'une lutte des peuples libres et amis serait un crime, mais il ne veut pas que cette lutte s'appelle guerre. Il change son nom pour en adoucir les horreurs. Ce sera une discorde; et dans la discorde les Grecs se battront, mais ils ne ravageront pas, ils ne brûleront pas, ils n'écraseront pas, comme des ennemis, tous les habitants d'un État; enfin ils ne frapperont que le petit nombre de ceux qui auront suscité la discorde, le plus grand nombre se composant d'amis. Les républiques grecques sont toujours alliées et amies, elles appartiennent pour ainsi dire à la même nation. Or, l'homme

parfaitement juste ne réduira point à la servitude son allié ou son ami, donc les Grecs ne prendront point leurs esclaves chez les Grecs, ils ne les prendront que chez les barbares.

18. Enfin, la troisième classe comprend les magistrats qui doivent diriger l'État. Ils s'appliqueront à la connaissance de l'être et non de ce qui passe; parce que celui qui ne connaît pas l'essence des choses et les lois qui gouvernent leur existence, sera incapable de diriger un État. Ils étudieront aussi les sciences particulières, non pas pour en faire des applications aux besoins des autres hommes, mais pour élever leur âme vers l'être qui seul existe et qui réunit en lui toutes les perfections. Les chefs de l'État seront encore courageux, parce que, portant leurs regards sur tous les temps et sur tous les êtres à la fois, ils regarderont la vie comme une chose très-passagère et n'y attacheront pas une haute importance. Ils seront avant tout justes et tempérants, parce que celui qui ne sait pas se gouverner ne peut prétendre à gouverner ses semblables. Enfin leur âme sera pleine de mesure et d'harmonie parce qu'ils désireront de plaire à ceux qu'ils doivent diriger, afin que leur empire soit accepté avec plaisir et que ceux qui leur obéissent trouvent leur bonheur à obéir.

Le premier soin des magistrats sera de veiller à ce que les citoyens aient des notions justes sur la divinité, et ils banniront les poëtes et tous ceux qui oseront attribuer à Dieu les passions et les imperfections qui n'existent que dans les hommes.

19. Chacune des classes de l'État recevra une éducation particulière et conforme à sa destination. Sous ce rapport, Platon veut encore que l'éducation des hommes et l'éducation des femmes soient identiques. Les femmes apprendront le maniement des armes, elles iront à la guerre; celles qui seront propres à la philosophie pourront devenir gardiennes de l'état; bien plus, elles seront communes, elles appartiendront à tous, en sorte que les enfants ne connaîtront pas leurs pères et que les pères et mères ne connaîtront pas leurs enfants. Voulant donner ainsi à l'état la plus grande unité et la plus grande perfection, le législateur détruit la famille, bannit de sa république la tendresse conjugale et l'amour maternel. Ce

sont là des erreurs que Platon aurait pu éviter s'il avait mieux étudié l'ordre que la Providence a établi dans le monde.

Un réglement plus sage est celui qui commande aux magistrats de surveiller sans cesse l'éducation des enfants, afin de connaître les goûts et les dispositions de chacun, et de faire descendre les enfants des diverses classes selon leurs capacités.

20. Platon recommande comme principaux moyens d'éducation la gymnastique et la musique dans le sens le plus étendu de ce mot ; en quoi il est resté fidèle à l'ancien esprit du peuple grec. On sait qu'il proscrit de sa république la poésie épique et la poésie dramatique, ce qui se conçoit fort bien, si l'on fait attention au principe fondamental de sa morale. Le but de toute éducation, pour Platon, c'est la philosophie. Car nul ne conduit bien les affaires humaines, s'il n'a la contemplation des choses divines : la théorie du bien idéal devient la pratique des âmes d'élite. Le philosophe est donc pour lui le vrai roi. On peut dire en général que la république de Platon n'est qu'un grand établissement d'éducation.

21. C'est par l'éducation que chacune des trois conditions sociales apporte une vertu particulière à la cité, qui est sage par le souverain, courageuse par le guerrier, tempérante par l'obéissance de l'ouvrier au souverain. De la légitime union de ces trois vertus dans la vie totale de l'état, résulte la justice civile. De cette manière, l'état est une personne morale, par laquelle l'idée du bien se révèle dans le monde de la contingence, autant que cela est possible dans cette vie terrestre.

22. Des rapports naturels des parties constitutives de l'état il résulte, que la meilleure forme du gouvernement sera l'aristocratie, dans la plus haute acception du mot, lorque les représentants de la sagesse, les vrais philosophes, tiennent le timon des affaires; mais cette forme peut aussi être monarchique ou une aristocratie proprement dite. De la dégénération de cette forme typique naissent des formes de gouvernement vicieuses, qui seront d'autant plus mauvaises qu'elles s'éloigneront davantage de la forme idéale. C'est dans l'excès de leur principe fondamental, dans l'abus de leur prospérité, qu'il

*

trouve l'origine de leurs transformations successives. Ainsi, si l'*aristocratie* devient une *timarchie* par la corruption, la timarchie qui est le gouvernement des ambitieux devient une *oligarchie* par la puissance donnée aux richesses, l'oligarchie devient une *démocratie* par la pauvreté du grand nombre qui se compte et se connaît : cette dernière forme de gouvernement est tout ourdie de la corruption des riches et de la misère des pauvres, enfin la démocratie se change en *Tyrannie* par l'excès même de la licence qui en fait toujours un maître. Alors le fils dévore le père, c'est-à-dire que le tyran dévore le peuple. L'État populaire trouve sa perte dans ce qu'il regarde comme son vrai bien, la liberté dégénérée en licence.

23. Telle est l'analyse succincte des différentes transformations que subissent les gouvernements, et certes, les endroits où Platon les développe sont les plus beaux de la République. Il s'est élevé assez haut pour contempler, sous ce rapport, la marche providentielle de l'histoire, et pour voir que lorsqu'un peuple se donne une constitution imparfaite, il ne la quitte que pour en prendre une aussi imparfaite, jusqu'à ce qu'il tombe dans la servitude, où les derniers vestiges de l'État disparaissent. Heureux si pour le châtier de ses crimes, la Providence ne l'abandonne pas aux égarements de son cœur et de sa raison, mais qu'elle lui tende une main secourable pour le délivrer de sa déplorable existence.

24. Mais, quelle que soit la forme du gouvernement, l'État n'est constitué que pour que l'homme puisse s'y développer conformément à sa loi, qui est la science et la vertu ; la société est donc une carrière que parcourent également le juste et le méchant; reste à savoir à qui demeurera la palme et la victoire.

L'âme, comme on l'a déjà vu, se compose de trois parties : la première est l'âme raisonnable, instrument de science et de vertu ; la seconde est l'appétit irascible, qui nous porte à dominer et à acquérir de la gloire ; la troisième est le siége du désir du boire, du manger et de l'amour sensuel.

De là naissent trois principaux caractères, et chacun met sa tendance au-dessus de celle des autres. L'intéressé met l'argent au-dessus de la gloire et de la science ; l'ambitieux traite de

bassesse le plaisir d'amasser des richesses, et de vaine fumée le plaisir d'acquérir des connaissances. Le philosophe, au contraire, ne fait aucun cas des plaisirs de l'intéressé et de l'ambitieux, quoiqu'il les connaisse, tandis qu'ils ne connaissent pas les plaisirs de la science et de la vertu, et ce sont là les plaisirs les plus purs et les plus doux, et l'homme qui donne à la raison tout empire sur lui-même est le plus heureux.

En outre, le plaisir du sage est le seul qui soit réel, parce qu'il n'est pas la cessation d'une douleur, mais un véritable plaisir. D'ailleurs ce qui participe plus à l'essence, ce qui a en soi le même caractère, est plus réel que ce qui est sujet au changement et à la corruption. Or, celui qui remplit son âme de science et de vertu la remplit d'une chose plus réelle que celui qui se remplit d'aliments et qui n'a jamais goûté le plaisir de posséder ce qui reste toujours le même et ce dont le souvenir ne s'efface jamais.

25. Ainsi l'âme du sage, qui s'est nourrie de science et de vertu, conservera éternellement les trésors qu'elle aura amassés, tandis que les plaisirs de l'intéressé et de l'ambitieux périront et ne pourront plus se renouveler; ils ont laissé leur âme vide, et ils la retrouveront vide, lorsque l'âme reprendra une nouvelle vie.

26. Comme le but suprême des lois publiques consiste à maintenir et à propager le bien, on doit aussi considérer la raison divine, manifestant sa volonté à la raison humaine, comme le pouvoir législatif suprême de l'état; tout doit y être ramené à l'idée du bien et par conséquent à Dieu. Selon Platon, ce n'est pas un homme, mais Dieu, qui peut fonder une législation. En conséquence, l'ordre que le législateur humain doit suivre, et qu'il doit prescrire à tous, c'est de subordonner les choses humaines aux choses divines, et les choses divines à l'intelligence souveraine. Jamais homme n'a fait proprement de lois; c'est la fortune ou les circonstances qui les font, ou plutôt Dieu qui, en gouvernant tout l'univers, gouverne en particulier toutes les choses humaines par les circonstances et la fortune. Prions Dieu, dit-il, pour la constitution de notre cité, afin qu'il nous écoute, nous exauce et vienne à notre secours pour dispenser avec

nous son gouvernement et ses lois. Les monarchies, les aristocraties, les démocraties absolues sont moins des sociétés politiques que des cohabitations aux mêmes villes. Une partie y domine l'autre qui est esclave. C'est la partie dominante qui donne le nom à tout l'ensemble. S'il fallait de là prendre son nom, il fallait du moins lui donner le nom de Dieu, vrai dominateur de tous les êtres raisonnables. Mais quel est-il ce Dieu? Ecoutons la fable nous parlant de l'âge d'or. Sachant que nul homme ne peut gouverner les choses humaines avec un pouvoir absolu sans tomber dans l'orgueil et l'injustice, Saturne confia l'établissement et le régime des empires non à des hommes, mais à des génies. Ce discours plein de vérité nous apprend que si ce n'est pas un Dieu, mais un homme qui préside à la constitution et au gouvernement d'une cité quelconque, jamais elle ne pourra échapper aux plus grands maux. Il faut donc tâcher, par tous les moyens imaginables, d'imiter le régime primitif, et, nous confiant en ce qu'il y a d'immortel dans l'homme, nous devons fonder les maisons ainsi que les états en consacrant comme des lois les volontés de l'intelligence (souveraine). Sans cela, comme nous l'avons déjà dit, il ne reste aucun moyen de salut (1). Dieu, comme le porte l'ancienne parabole, ayant en lui-même le commencement, la fin et le milieu de toutes choses, fait invariablement ce qui est bien, suivant la nature. Toujours, il est accompagné de la justice, qui punit les violateurs de la loi divine. Quiconque veut s'assurer une vie heureuse se conforme à cette justice, et lui obéit avec une humble docilité; mais celui qui s'élève avec orgueil à cause de ses richesses, de ses honneurs ou de sa beauté, celui dont la folle jeunesse s'enflamme d'une insolente présomption, comme s'il n'avait besoin ni de souverain ni de maître, et qu'il fût au contraire capable de conduire les autres, Dieu l'abandonne entièrement, et ce misérable délaissé, s'associant d'autres malheureux abandonnés comme lui, s'applaudit en renversant tout, et il ne manque pas de gens aux yeux de qui

(1) Plato, de Legibus, vol. 8, *édit. Bipont*, p. 4, 18, 170-181.

il paraît quelque chose; mais, puni bientôt par l'irréprochable jugement de Dieu, il renverse à la fois et lui-même et sa maison et la cité tout entière. Or puisqu'il en est ainsi, que doit faire et penser le sage? — Nul doute que le devoir de chaque homme ne soit de chercher par quel moyen il sera du nombre des serviteurs de Dieu? — Qu'est-ce donc qui est agréable à Dieu, conforme à sa volonté? Une seule chose, selon la parole ancienne et invariable, qui nous apprend qu'il n'y a d'amitié qu'entre les êtres semblables et qui s'éloignent de tout excès. Or, la souveraine de toutes les mesures doit être, pour nous, Dieu, ainsi qu'on le dit, bien plus qu'aucun homme, quel qu'il soit. Si donc vous voulez être ami de Dieu, efforcez-vous de lui ressembler autant qu'il vous sera possible (1).» Ces passages nous expliquent suffisamment pourquoi, selon Platon, les gouvernements ne seront parfaits que lorsque les philosophes consentiront à devenir rois, ou lorsque les rois seront devenus philosophes. En effet, quelles sont, selon lui, les qualités du vrai philosophe, et quelle doit être sa science? Il doit connaître ce qui *est*. Mais connaître ce qui est, ce n'est pas connaître la figure du monde incertaine et chancelante, c'est s'élever jusqu'à l'essence des choses; c'est se placer en face du beau et du bon, qui est Dieu. Ainsi, le sage peut arriver à la vérité, en la cherchant, hors de ce monde, à sa source céleste. Il peut réfléchir des vertus dont le type idéal ne se trouve nulle part ici bas; il peut enfin former en lui ce divin exemplaire de l'homme parfait qu'Homère appelle si poétiquement une image de la divinité; il peut faire sortir les hommes, de cette *caverne*, où, depuis leur enfance, ils vivent enfermés et chargés de chaînes, au milieu d'illusions et de mensonges, pour les faire jouir du monde invisible et réel, du monde des idées pures, au moyen desquelles l'âme, sans le secours d'aucune image, remonte jusqu'au principe éternel, jusqu'à Dieu.

27. En jetant un coup d'œil sur l'ensemble des doctrines de Platon, on s'apercevra qu'une grande idée de la vie et du monde les pénètre. Telle est cette grande pensée, que Dieu

(1) Plato, de Legibus. Vol. 8, *édit. Bipont*, page 185, Schwalbé, Esquisse, etc., et des Universités, page 164.

est le bien solide et immuable; que le monde est le bien dans la contingence, et que l'âme humaine est ce par quoi et dans quoi le bien doit être réalisé dans le monde. Nous reconnaissons à cette pensée le fidèle disciple de Socrate; toute sa philosophie n'a d'autre objet que de l'éclaircir. Considérant donc la philosophie entière comme un effort qui ne peut être compris que du point de vue de l'humanité, Platon tient compte de ce qui concerne l'homme, de la sensibilité et de la contingence aussi bien que de la pensée et de l'être permanent. Mais s'attachant davantage à la contemplation de l'essence et de la pensée pures, il dut être amené à rechercher avant tout la connexion des idées, qui représentent l'essence, et ainsi parvenir à établir comme méthode scientifique le procédé que Socrate n'avait fait que suivre dans ses entretiens avec ses disciples, sans le définir nettement. Platon parvint ainsi à poser l'idée du bien comme la plus élevée, et fut porté à tout concevoir dans le monde par rapport à l'idée du bien. En enseignant donc à poursuivre ainsi le système de la pensée et le système de tout ce qui est, par l'organisation entière de la science, il a rendu le plus grand service à la philosophie. Platon peut s'être trompé plus d'une fois dans ses déterminations du bien (et comment ne se serait-il pas trompé, puisqu'il était de son siècle et de son pays !); mais il a cependant donné à quiconque aspirerait à la connaissance divine un beau modèle de haute spéculation.

28. Nous trouvons aussi que dans sa théorie du monde il s'appropria en vrai philosophe les résultats de la philosophie dynamique et de la physique mécanique des Ioniens. C'est ce qui résulte évidemment de sa doctrine sur l'âme. Il a de même mis à profit les idées des Pythagoriciens sur l'harmonie de toutes choses dans le monde. En faisant attention à tout cela, on ne peut méconnaître la grande circonspection avec laquelle Platon a procédé dans le développement de sa philosophie. Loin d'avoir été troublé par la masse des pensées philosophiques, répandues de son temps, il les examina, en accueillit les vraies et les anima du souffle vivant de l'unité. C'est ce que nous voyons encore très-bien par sa lutte contre le sensualisme et contre la doctrine des Eléates.

29. En considérant donc l'ensemble du système de Platon, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître, que l'unité la plus rigoureuse y domine. D'abord, nous trouvons au-dessus de toutes les idées, l'idée du bien et l'idée de Dieu, qui sont pour Platon comme des astres lumineux où viennent converger tous les rayons du bien, de la vérité et de la beauté répandues dans le monde de l'humanité; ensuite au-dessus du monde matériel cette même vérité suprême, qui, si elle ne crée pas la matière, la dispose et l'arrange du moins dans l'ordre où elle subsiste; enfin, l'âme du monde, formée par Dieu, et destinée à faire du tout un animal qui se meuve et se développe conformément à son modèle éternel, et ce modèle est nécessairement unique comme l'univers qu'il a engendré. Dans le monde physique nous trouvons le principe des semblables, qui fait que les substances de même nature se rendent dans les mêmes régions, de manière que les quatre corps élémentaires se trouvent régulièrement distribués dans l'univers; et dans le monde moral et politique nous voyons les trois classes réunies, chacune dans un ordre particulier, et tout l'Etat fondé sur la justice ou sur la conservation de la nature de chaque citoyen, de manière que les passions se trouvent écartées, et que l'unité règne aussi fortement dans la cité de l'homme que dans la cité du monde. C'est cette unité que Platon a eu la gloire de comprendre et qu'il a cherché à faire dominer en tout; c'est elle qui a donné un rang si élevé à sa philosophie, malgré les nombreux défauts qui la défigurent, et dont l'intelligence humaine, abandonnée à ses propres forces, ne pouvait se délivrer complétement. Cette vérité, nous le répétons, fait donc sa gloire, surtout sous le rapport spéculatif, parce que ce n'est pas une unité morte, une unité aride qui, comme celle de plusieurs systèmes modernes, coupe les aîles à l'imagination, étouffe pour ainsi dire les autres facultés de l'âme, pour accorder un empire exclusif à la raison. Non, Platon veut le développement harmonique de toutes les forces de l'âme, il veut l'accord le plus parfait entre le cœur et la raison; comme le dit Homère, il veut que l'on pense par l'esprit et par le cœur (φρησι και θυμω). L'esprit vastement compréhensif de Platon ne recuse

aucun moyen pour former l'homme. Aussi personne n'a mieux fait sentir l'intime alliance de toutes les sciences et de tous les arts. C'est un des plus beaux résultats de son admirable dialectique. Nous n'hésitons donc pas à dire avec les anciens que Platon était un θεῖος ἀνήρ, un homme divin. Nous ne pouvons nous refuser ici de citer le jugement que l'illustre Goëthe a porté sur Platon. Voici ses propres paroles :

30. « Platon est pour le monde comme un esprit bienheureux » à qui il plaît d'y séjourner pendant quelque temps. Il ne » cherche pas tant à le connaître, puisqu'il le suppose déjà, » que de lui communiquer avec bienveillance les trésors de » son intelligence, dont le monde a si grand besoin. Platon pé- » nètre dans les abîmes plutôt pour les combler de la plénitude » de sa nature que pour les scruter. Il prend son essor vers les » régions célestes, brûlant du désir de participer de nouveau à » sa divine origine. Tout ce qu'il dit se rapporte au bon, au » beau et au vrai éternels et immuables, dont il veut exciter le » sentiment dans tous ceux qui l'écoutent. Ce qu'il s'approprie » des sciences de la terre disparaît comme une ombre au » milieu des clartés resplendissantes de sa science céleste. »

31. Mais si nous aimons Platon, nous aimons encore davantage la vérité. Nous ne pouvons donc nous dispenser de relever encore quelques-unes de ses erreurs. Nous ne dirons plus rien de sa morale; nous en avons fait suffisamment connaître le caractère et la portée. Nous voulons seulement faire remarquer ce qui a singulièrement neutralisé l'influence de sa philosophie. Il est évident que Platon n'a pas su trouver le passage du monde idéal au monde périssable. C'est pourquoi, quand il traite du rapport des idées pures à la contingence sensible, ses représentations ne roulent que sur des images vagues et indéterminées, au nombre desquelles appartiennent particulièrement les expositions pythagoriciennes. Il est impossible de ne pas apercevoir en cela, qu'il a fourni l'occasion d'un grand nombre de conceptions nébuleuses, qui se rattachent à sa philosophie. Mais de son incertitude sur le passage du monde idéal au monde sensible résulte sa prédilection pour la vérité des idées et de l'existence éternelle, de sorte que, quand il est

question dans ses écrits de la vérité dans un sens élevé, il entend alors, que la vérité et l'existence ne conviennent qu'aux idées seules. De cette manière, le sensible, qui est opposé aux idées pures, reçoit naturellement une existence si indéterminée, qu'elle pourrait bien nous échapper. Ainsi la philosophie de Platon s'éloigne de la réalité de la vie, de ce qui se passe et de ce qu'on connaît par l'expérience; et c'est le caractère exclusif le plus important de sa doctrine. Il résulte de là que les phénomènes ne cadrent jamais bien avec sa théorie; d'un côté il conçoit le principe corporel comme cause coefficiente du bien; d'un autre côté, il tend à l'accuser d'être cause du mal moral. S'il fait l'éloge des sensations externes comme d'un moyen de nous rappeler les idées, et que nous lui demandions comment il s'est fait alors que les idées soient tombées dans l'oubli, nous l'entendons, à notre grand regret, donner pour toute raison, que c'est encore le flux sensible du corporel. Quand nous lui demandons en général, quel est le but de la vie, il répond que c'est de produire en nous la science la plus pure du bien et le bien le plus pur. Mais puisque nous avons déjà été en possession de ces biens, pourquoi le sort nous les a-t-il ravis? Le dernier profit de notre combat et de notre victoire disparaît donc aussi : car quand nous nous sommes purifiés le plus possible, et que nous avons pu atteindre à une vie meilleure, alors cependant le sort jaloux, ou plutôt la toute-puissance de la nécessité s'empare de nous, et nous replonge de nouveau dans les peines de la vie. C'est ainsi que Platon, en supposant une intuition pure des idées avant la vie actuelles de l'âme, ne peut donner à la vie totale aucun but rationnel. Mais pour ne pas être injuste envers lui, rappelons-nous ce qu'il dit de sa théorie des idées au 7me livre de la République ; θεος δηπου οιδεν, ει αληθης ουσα τυγχανει, τα δ'ουν εμοι φαινομενα ουτω φαινεται.

Ces défauts de la philosophie de Platon ont dû être signalés ici, parce que ce n'est que par eux que s'explique le développement de la philosophie des temps suivants.

CHAPITRE IV.

F. *Disciples de Platon dans l'ancienne Académie.*

SOMMAIRE.

1. Parmi les disciples aucun n'est en état de développer les idées du maître. 2. Speusippe. 3. Xénocrate. — Pas rétrograde vers les idées des Pythagoriciens. — Spéculations fantastiques. 4. Exemple constaté dans l'Epinomis. 5. Polémon, Cratès et Crantor. — L'érudition s'introduit dans l'école. 6. Avec Arcésilas une nouvelle ère dans l'école.

1. Après la mort de Platon, on s'aperçut bientôt qu'il n'y avait parmi ses disciples personne d'un génie assez élevé pour continuer les hautes spéculations du maître dans la direction qu'il leur avait donnée. Car Aristote, qui aurait pu le faire avec succès, prit une toute autre route, où il déploya autant de talent philosophique que Platon dans la sienne. Aussi est-ce dans l'école d'Aristote que nous trouvons le développement progressif de la science. Aussi, quoique reconnu infidèle au maître, vit-il, dans l'histoire, d'une vie immortelle ; tandis qu'on ne fait mention de Speusippe, de Xénocrate et d'autres disciples de Platon, que pour les accuser d'avoir pris des voies en dehors de la véritable direction à suivre. Cependant on ne peut les passer sous silence, parce qu'on trouve dans leur tendance des points auxquels le développement subséquent de la philosophie a pu se rattacher.

2. Après la mort de Platon, Speusippe continua d'enseigner à l'Académie la doctrine que son oncle y avait professée, et y donna des leçons pendant huit ans. Depuis Speusippe, l'Académie commença à s'adonner beaucoup plus à l'érudition qu'elle ne l'avait fait sous Platon; elle dut ainsi entraîner dans sa sphère beaucoup de choses étrangères à la philosophie proprement dite, et nuire aux véritables recherches philosophiques.

Speusippe avait composé de nombreux écrits, qui ne nous sont point parvenus; il possédait une bibliothèque considérable, qu'Aristote acheta à un prix élevé, trois talents. Il paraît qu'il resta fidèle aux idées de Platon sur les principes de la

définition et sur l'union des sciences, quoiqu'il les étendit davantage. Mais il s'éloigna dans d'autres points de doctrine de son maître. Il admettait deux critérium de la vérité, qui correspondent, l'un aux choses sensibles, l'autre à celles qui sont du domaine de la science. Il allait aussi, dans la doctrine des nombres, plus loin que l'esprit de la doctrine platonicienne ne le permettait, en quoi il fut imité par ses condisciples Xénocrate et Histiée. Ces hommes semblent avoir conjecturé, que le mystère de toutes choses est dans la théorie du nombre. Speusippe s'éloignait encore de la doctrine de Platon en ce qu'il prenait pour premier principe autre chose que le bien en soi. Il est aussi accusé d'avoir voulu affaiblir l'idée des dieux, puisqu'il attribuait à une force animale l'administration de toutes choses, et que l'on dit de lui, qu'il éloigna le vénérable, le plaçant autour du centre du monde, et peut-être aussi aux deux côtés du ciel les plus excentriques, où les Pythagoriciens avaient aussi cherché le divin.

3. La tendance vers les idées pythagoriciennes se montre à découvert dans Xénocrate, le plus célèbre de ces académiciens. Ce philosophe, né à Chalcédon, passe pour s'être d'abord attaché, comme disciple, à Eschine le socratique, et ensuite à Platon. Après la mort de Speusippe, il enseigna pendant vingt-cinq ans à l'Académie. Loué pour ses qualités morales, il passe pour avoir eu un esprit lourd et privé d'agrément. Il enseignait dans des discours suivis, et divisa la philosophie en logique, physique et morale. Il essaya de réduire la doctrine de Platon à des formules mathématiques. Aussi nous dit-on, que personne n'est allé plus loin que Xénocrate dans la dérivation des choses suivant la série des nombres. L'unité et la dualité sont pour lui les dieux qui régissent le monde, mais dont la diversité donne les huit contellations; il compare le divin au triangle équilatéral, parce qu'il est formé de côtés égaux; le mortel au triangle scalène, parce qu'il se compose de côtés inégaux, et le démonique au triangle isocèle, qui a deux côtés égaux et un côté inégal. Dans sa théorie du divin et dans la gradation des forces divines qu'il établit se reconnaît encore une façon

de penser toute fantastique. Il aspire à saisir le divin par intuition, et ne veut plus des mythes que Platon avait si souvent employés comme symboles de ses pensées. Xénocrate définit l'âme un nombre qui se meut lui-même. Sa doctrine sur les lignes indivisibles révèle le même esprit.

4. Mais la direction de l'ancienne Académie vers l'intuitif et les idées fantastiques qui s'y rattachent se reconnaît surtout dans l'Epinomis. Que cet écrit soit ou non de Philippe d'Opuntium, un des disciples de Platon, il est en tout cas très-vraisemblable qu'il est sorti de l'ancienne Académie. On y trouve un culte des sciences mathématiques, particulièrement de l'arithmétique et de l'astromonie, qu'on ne peut trouver authentiquement platonique.

5. Polémon d'Athènes, Cratès et Crantor semblent être revenus à la doctrine de Platon, mais sans avoir rien fait pour le progrès de la philosophie. Polémon et Cratès confirmèrent leurs leçons par une vie qui leur mérita la vénération de leurs concitoyens. Etroitement unis pendant leur vie, ils furent ensevelis dans un même tombeau. Crantor passe pour le premier interprête des écrits de Platon; ce qui est un symptôme de l'affaiblissement de la force productive intellectuelle, et en même temps le commencement de l'érudition en philosophie.

6. Avec Arcésilas, disciple de Polémon, commence une nouvelle ère du développement de l'école académique, mais qui appartient à une époque postérieure et qui rentre dans une direction différente.

CHAPITRE IX.

Aristote.

A. *Vie et écrits.*

SOMMAIRE.

1. Origine d'Aristote. 2. Son séjour à Athènes auprès de Platon. 3. Direction de ses études. 4. Ses rapports avec Alexandre-le-Grand. 5. Son érudition et sa bibliothèque. 6. Son école et son enseignement acroamatique et exotérique. 7. Sa mort. 8. Appréciation de l'inimitié qui aurait existé entre Platon et Aristote, et de certains bruits défavorables sur son caractère. 9. Coup-d'œil sur l'histoire des écrits d'Aristote jusqu'à la renaissance des lettres. 10.

Division de ses écrits en acroamatiques et éxotériques. 11. Classification de ses écrits établie par Aristote lui-même. 12. Remarques critiques sur la disposition de ces écrits.

1. Parmi les disciples de Platon, il n'y en eut qu'un seul d'une intelligence assez forte, pour trouver dans la richesse de ses propres idées un garant sûr contre l'imposante autorité du maître ; le système platonicien ne fut pour lui qu'un moyen pour le porter à des recherches ultérieures. Ce fut Aristote, fondateur de l'école péripatéticienne. Il naquit à Stagire, colonie grecque de la Thrace, l'an 384 avant J.-C. Son père Nicomaque était médecin et ami d'Amyntas, roi de Macédoine. Aristote descendait par lui d'une famille qui faisait remonter son origine à Esculape; ce qui semble avoir exercé quelque influence sur la direction de ses études. La culture des sciences naturelles et médicales était comme héréditaire dans sa famille. Le père d'Aristote passe pour avoir laissé des ouvrages sur l'histoire naturelle et la médecine.

2. Aristote était encore fort jeune, lorsqu'il perdit ses parents. Il paraît qu'il se rendit près de Platon, à Athènes, dès l'âge de dix-sept ans, pour s'y livrer à l'étude de la philosophie. Il resta vingt ans près de lui ; mais il est certain qu'il ne consacra pas tout ce temps à l'étude des doctrines platoniciennes; l'on croit plutôt qu'il l'employa à préparer le grand travail de toute sa vie. Platon estimait infiniment Aristote à cause de son esprit supérieur, et le comparait à un coursier ardent, qu'il faut toujours retenir par la bride.

3. L'esprit réfléchi d'Aristote, qui voulait s'élever par la connaissance du fini à celle de l'infini, le poussait à tous les genres d'études, qu'il embrassait avec ardeur et dans toute leur étendue. C'est à cette tendance de ce grand philosophe que nous devons les immenses matériaux historiques et scientifiques, que renferment ses ouvrages.

4. Précepteur d'Alexandre-le-Grand, il trouva dans la générosité de son royal élève les moyens nécessaires pour se procurer les collections d'objets dont il pouvait avoir besoin pour la composition de ses écrits.

5. Pour se faire une idée du savoir d'Aristote, il faut se rappeler, que non-seulement il avait des connaissances profondes

dans les sciences naturelles, mais qu'il a aussi approfondi tous les trésors des philosophies antérieures et tous ceux de la littérature grecque. Aussi Platon appelait Aristote le liseur ; à cause de sa vaste érudition, il a été honoré du titre du plus savant des Grecs. Le premier il fit aussi une collection assez considérable de livres, qui passèrent, dit-on, ensuite des mains de ses héritiers dans celles d'Apellicon de Téjus à Athènes, et plus tard, lorsque Sylla eut pris cette ville, ils furent transportés à Rome, d'où ils se répandirent dans le monde connu.

6. Après la mort de Platon, Aristote ouvrit une école de philosophie dans le Lycée, gymnase où il donnait ses leçons en se promenant avec ses élèves. C'est de cette circonstance que son école a reçu le nom de Péripatéticienne. Aristote divisait, dit-on, ses élèves en deux classes ; le matin, il exerçait la première aux recherches profondes de la philosophie ; le soir, la seconde classe se livrait à un genre de travail et d'instruction plus commun et qui convenait à un plus grand nombre. Le premier genre d'enseignement était appelé acroatique ou acroamatique, le second exotérique. Il était naturel qu'il n'y eût que des disciples éprouvés et déjà mûrs qui pussent prendre part aux premiers exercices. Aristote passa trente ans à Athènes, occupé de ces sortes d'études. Ce fut vraisemblablement aussi pendant cet intervalle de temps qu'il composa la plupart de ses ouvrages.

7. Vers la fin de ce temps, Aristote, accusé d'impiété envers les dieux, à cause d'un hymne et d'une épigramme qu'il avait composés à la louange d'Hermias, dut se retirer à Chalcis, pour ne pas subir, dit-on, le sort de Socrate. Il y mourut peu de temps après sa fuite d'Athènes, de sa mort naturelle, à l'âge de 63 ans. Il laissa un fils, qui portait le nom de Nicomaque.

8. Les anciens nous rapportent plusieurs anecdotes sur une prétendue aversion qui aurait existé entre Platon et Aristote ; mais elles ne semblent pas être fondées. Ce qui les a probablement fait naître, c'est qu'Aristote laisse quelquefois percer une sorte d'acharnement contre la doctrine de Platon et des Platoniciens, et qu'il cherche à la représenter comme une direction funeste à la science.

Mais il était bien naturel qu'Aristote s'opposât à la tendance platonique, quand les stériles et fantastiques expositions des Platoniciens sans intelligence en eurent mis à découvert de plus en plus l'esprit exclusif et anti-scientifique. Cependant on ne peut nier, qu'il ne juge pas toujours les doctrines des autres philosophes d'une manière juste et équitable.

On a aussi répandu des bruits défavorables sur le caractère d'Aristote ; mais bien examinés, ils ne fournissent aucune raison suffisante de l'accuser d'une façon de penser peu honorable. Une modération pleine de sagesse accompagne toutes ses opinions sur la science et la vie des hommes. L'amour de la vie scientifique domine en lui. S'il ne prit point part aux affaires politiques, il faut en chercher la cause dans son origine et dans la situation de la vie politique des Grecs de son temps.

9. Comme son élève Alexandre a conquis le monde connu et l'a soumis à son sceptre, en y introduisant la civilisation de la Grèce, ainsi Aristote a étendu les bornes de la philosophie grecque et l'a répandue sur toute la terre civilisée. Il a enseigné et composé ses ouvrages au centre de la civilisation grecque. Mais ses écrits, peu connus dans les premiers siècles après sa mort, n'ont été estimés et généralement répandus que lorsque Sylla, après la prise d'Athènes, apporta les manuscrits à Rome, et que Tyrannion et Andronicus de Rhodes en firent les éditions que nous possédons encore. Aristote n'obtint donc de la célébrité que dans le monde romain, et a conservé une autorité très-grande dans les écoles postérieures et surtout au moyen-âge. Ce n'est qu'à la renaissance des lettres que son influence exclusive cessa. Ce dont il s'agissait avant tout pour les beaux esprits de ce temps, pour ces Grecs chassés par la conquête, c'était d'enseigner leur langue et leur littérature, d'en répandre le goût parmi les Occidentaux. Ils traduisaient, ils commentaient Aristote ou Platon, ils se passionnaient dans cette étude ; et l'interprète de Platon se croyait tenu, pour louer dignement son modèle, d'établir la prééminence de Platon sur Aristote. Les choses n'allaient pas beaucoup plus loin. L'Académie platonicienne de Florence

suivit à peu près les mêmes errements ; d'ailleurs elle se montra peu exclusive : à Florence, comme jadis à Alexandrie, on admirait à la fois Aristote et Platon.

Durant la première moitié du seizième siècle, le débat grandit et prit un caractère sérieux ; bientôt la Scolastique, sortie de la philosophie d'Aristote, put commencer à craindre pour son existence. Toutes les doctrines du siècle se levèrent contre le Stagirite ; le combat devint général ; la Scolastique défendit pied à pied la victoire, elle employa tous les moyens pour prolonger son existence ; enfin, elle succomba après une lutte longue et acharnée et l'école péripatéticienne fut presque complétement oubliée.

10. Mais, après avoir été négligé depuis la renaissance des lettres, Aristote a de nouveau commencé à être depuis quelques années l'objet d'études sérieuses et approfondies. Cependant on n'est pas encore parvenu jusqu'ici à une critique scientifique des écrits que nous possédons sous son nom. Conformément aux deux espèces de leçons qu'Aristote donnait, ces écrits ont été divisés par les anciens en acroamatiques et en exotériques, division qui semble être justifiée par quelques passages d'Aristote, surtout par celui où il oppose ses traités exotériques à ses œuvres philosophiques. C'est probablement aux écrits exotériques qu'appartenaient les dialogues et d'autres ouvrages perdus d'Aristote, tandis que ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, doivent être mis au nombre des écrits acroamatiques. Le style de ceux-ci est tout-à-fait didactique, uniforme, aride, inégal et obscur, tant par sa nerveuse concision que par le mauvais état dans lequel le texte grec nous est parvenu. Dans les écrits exotériques, au contraire, Aristote, si nous pouvons en juger par le peu de fragments qui nous en restent, avait un genre d'exposition beaucoup plus riche et plus élégant que celui que nous lui trouvons dans les écrits qui nous sont parvenus. Heureusement, par rapport à la connaissance de la philosophie d'Aristote, nous n'avons pas besoin de regretter beaucoup la perte de ces écrits ; car, d'une part, nous en possédons l'exposition passablement complète dans les ouvrages acroatiques ; et il est à présumer, d'autre

part, que, dans ses dialogues du moins, non-seulement la forme, mais encore la manière de diviser le fond, étaient différentes de la disposition plus sévère de sa doctrine.

11. Aristote ayant embrassé dans ses recherches tout le domaine scientifique connu de son temps, devait être porté, par la nature de son esprit et de sa méthode, à le diviser en différents compartiments et à mettre ceux-ci en rapport entre eux par une systématisation bien établie. En effet, les écrits d'Aristote que nous possédons encore satisfont jusqu'à un certain point à ce besoin, puisque la psychologie, la logique, la métaphysique, la physique spéculative avec d'autres branches de l'histoire naturelle, l'éthique, la politique, la poétique et la rhétorique y occupent une place séparée.

12. Mais Aristote lui-même n'est point satisfait de la disposition de ses écrits et avec quelque raison; car ce qui nous frappe surtout dans la plupart de ces traités, c'est que le plan n'en est pas bien ordonné, que le sujet n'est pas convenablement travaillé, et que la marche des pensées n'est pas bien suivie. Tantôt les différentes sections des traités particuliers ne s'enchaînent pas assez bien; tantôt les recherches commencées ne sont pas achevées; d'autres fois des considérations étrangères au sujet y sont entre-mêlées; il n'est pas rare de voir Aristote répéter des passages entiers du même écrit; souvent un traité renvoie à un autre qui a été évidemment composé plus tard. A ces défauts se joignent encore des négligences de style et le décousu des périodes. Frappé de cet état des écrits d'Aristote qui nous ont été conservés, on s'est demandé quelles pouvaient en être les causes. On a donc établi différentes hypothèses à cet égard. Les uns ont cru que cet état s'expliquait suffisamment par les difficultés que devait offrir un premier essai de classification et d'exposition de tant de branches scientifiques plus ou moins liées ensemble. Les autres ont pensé s'en rendre raison par la nature de nos manuscrits, qui sont mutilés, pleins de lacunes, défigurés et interpolés dans un grand nombre d'endroits. Pour prouver leur manière de voir, ils se sont appuyés sur cette ancienne tradition relative au sort des écrits d'Aristote, dont nous avons déjà parlé plus haut. Enfin

une troisième classe de critiques prétend que la plupart, ou même toutes les difficultés leur semblent levées, en supposant que les écrits d'Aristote, qui, visiblement, s'enchaînent et se supposent, qui n'ont été composés que pour ses leçons orales et qui ont été publiés plus tard ou par Aristote lui-même ou par ses disciples, n'ont peut-être été destinés d'abord qu'à ceux qui étaient guidés par les leçons orales du maître, ce qui expliquerait pourquoi un ouvrage renvoie quelquefois à un autre qui a été composé après le premier. Aristote ajoutait plusieurs choses à ces esquisses, en revenant sur les mêmes matières ; il pouvait aussi omettre plusieurs choses dans ses leçons et donner de vive voix un moyen de saisir la liaison des idées qui nous manque maintenant. Nous avouons que cette dernière hypothèse nous semble mériter la préférence sur les deux autres par sa simplicité et par quelques faits qui semblent la confirmer, mais que la nature de notre travail ne nous permet pas d'examiner.

B. *De la philosophie d'Aristote en général et de ses parties.*

SOMMAIRE.

1. Circonstances qui expliquent la direction générale d'Aristote dans la science. 2. Il s'attache principalement aux faits. 3. Cependant il ne se renferme point dans les notions sensibles. 4. Il admet l'expérience et la science. 5. La philosophie est la science de l'être en général et de ses principes. 6. Comparaison de la philosophie avec les sciences particulières. 7. Description du domaine de la philosophie. 8. Elle examine aussi les principes logiques du raisonnement et les axiomes des autres sciences. 9. Elle n'étudie pas l'être accidentel. — Erreur d'Aristote à ce sujet. 10. Différence des doctrines d'Aristote et de Platon sur la philosophie. 11. Leur ressemblance sous ce même rapport. 12. Division de la philosophie en *logique*, *physique* et *morale*. 13. Importance de la philosophie d'Aristote.

1. A l'époque où Aristote commença ses recherches philosophiques, la marche des événements amena insensiblement un état de choses, dans lequel l'esprit des Grecs fut invité à se porter sur les circonstances extérieures de leur position. Les grands mouvements qu'on rencontre dans l'histoire à cette

époque, et qui avaient déjà reçu en partie leur accomplissement, donnèrent à la vie grecque, qui s'était presque éteinte en elle-même, un plus vaste théâtre; et l'on dirait que tout ce qui avait contribué jusque là, dans l'intérieur de la Grèce, à la culture de l'esprit, n'avait eu d'autre but que de préparer les circonstances extérieures. Or, dans une telle position, la science avait deux choses principales à faire : d'une part, à recueillir et à rassembler les productions éparses de l'esprit grec dans les sciences et dans les arts; d'autre part, à donner une exposition aussi parfaite que possible de la forme extérieure, objet de l'activité formatrice. Ce sont ces problèmes qu'Aristote a cherché de tout son pouvoir à résoudre. Par là s'expliquent son entreprise encyclopédique et sa prédilection pour la physique, deux choses qui sont les principaux traits de son caractère scientifique.

2. Conformément à ce caractère, Aristote poursuit en tout sens ce qui tient aux faits. En général, il recherche en philosophie les différentes opinions des philosophes et y rattache le résultat de ses propres méditations. « Reprenons, dit-il au » 3e chapitre du premier livre de sa Métaphysique, les opinions » des philosophes qui nous ont précédés dans l'étude de la vérité, » cette revue pourra nous être utile, car il arrivera que nous » rencontrerons des choses que nous avons omises, ou que nous » prendrons plus de confiance dans nos propres théories. »

Tout portait Aristote à négliger cette voie, ainsi que le témoignage des sens : l'autorité de son maître, les préjugés philosophiques contre la certitude du monde sensible répandus de son temps; mais son génie l'a mieux servi que les circonstances; et l'un des principaux caractères de sa doctrine, c'est le retour à la réalité et le rétablissement des sens dans leurs droits légitimes.

Il ne faut donc pas être surpris de voir Aristote attribuer une grande importance aux connaissances des faits, de le voir prendre pour point de départ l'expérience sensible dans sa *Métaphysique*, qui a pour objet la recherche des principes les plus élevés de la science, dans un traité sur la philosophie première, sur l'être, sur Dieu. A chaque instant Aristote s'appuie sur les données expérimentales, il nous y ramène sans cesse, il formule même les lois de l'expérience.

3. Cependant tout en attachant un grand prix à l'expérience et à la perception, mère de l'expérience, il n'était ni incapable de suivre la voie philosophique que Socrate et Platon avaient ouverte, ni dans la disposition de ne pas le faire. Il ne s'arrêtait pas à cet empirisme grossier, qui voudrait tout ramener à des notions sensibles : bien loin de là, il s'adressait aussi à ce sens intime, à ce génie de la conscience révélé par Socrate, et qui avait si bien inspiré Platon ; il lui demandait compte des principes que les sens ne sauraient expliquer. Ce n'est que quand il se voyait fermement debout sur cette base, qu'Aristote se donnait l'essor et s'élançait dans ces régions de la pensée si hardiment parcourues avant lui par Platon.

4. Il y a donc, selon Aristote, deux manières de connaître, l'expérience et la science, l'expérience qui nous révèle les faits, la science qui démontre et enseigne la raison des faits, leur cause, leur principe. La science a elle-même ses degrés. Au premier rang se place, même dans l'opinion commune, la spéculation pure. La science à laquelle on doit s'appliquer uniquement pour elle-même, indépendamment de tout résultat pratique, qui n'a pour but ni l'utilité, ni le plaisir, a certainement une valeur propre, que n'ont ni les métiers ni les arts. Enfin, si aux degrés de l'existence correspondent toujours ceux de la connaissance, la science spéculative par excellence, c'est la science des premières causes, des premiers principes. Or, c'est la Philosophie elle-même, la Science de la vérité, la Science de l'Être, la Théologie, car tels sont les noms qu'Aristote emploie ordinairement.

5. Pour lui comme pour Platon, la philosophie est la science de l'être en général et de ses principes, non point de l'être dans telle circonstance donnée, de l'être physique ou de l'être mathématique, mais de l'être en tant qu'être.

6. Les sciences particulières, la physique, les mathématiques, et en général toutes les sciences intellectuelles ont des principes plus ou moins rigoureux; mais elles n'embrassent qu'un objet, qu'un genre déterminé; elles n'entrent dans aucune considération sur l'être proprement dit, ni sur l'essence. Les unes partent de l'être sans l'étudier en lui-même, les autres admettent tout d'abord la forme déterminée comme une propriété du genre dont elles s'occupent, mais elles ne disent rien de l'existence ou de la non-existence de ce genre. La physique

est la science des êtres matériels en tant qu'ils sont en mouvement ou peuvent recevoir le mouvement; elle serait la science première, s'il n'y avait d'autres êtres que ceux-là, mais il y a des êtres immobiles, et la science qui les étudie a nécessairement la priorité. La science la plus élevée à tous les titres, est celle qui porte sur des objets immobiles et éternels. Les mathématiques ne peuvent pas prétendre à ce titre; les êtres qu'elles embrassent sont immobiles à la vérité, mais ils ne sont point séparés de la matière, ils sont dans la matière; l'être premier, l'être absolu, est non-seulement immobile, il est indépendant, et la science vraiment libre, vraiment indépendante, doit être de toute nécessité celle qui porte sur l'être indépendant, l'être en soi. .

7. Cette science est la philosophie première. Elle est l'étude des axiomes que toute science doit poser à son point de départ; et par là elle domine toutes les spéculations particulières, elle leur fournit une base et des principes. Science universelle , dans toute l'acception du mot, elle embrasse l'étude de toutes les natures sans exception. L'être en tant qu'être, la forme de l'être, les attributs universels de l'être en tant qu'être, voilà son domaine : il comprend toutes les existences. L'être s'entend de plusieurs manières; il est ou la substance, ou seulement une modification, une qualité, une privation de la substance; mais ces diverses acceptions se rapportent à une seule chose, l'être en tant qu'être. De sorte qu'une seule science devra s'occuper de toutes les espèces de l'être, de toutes les modifications de la substance. Elle embrassera aussi l'étude de l'unité dans toutes ses acceptions; car l'unité ne peut se séparer de l'être; enfin, une même science devant s'occuper des contraires, elle étudiera en même temps l'unité et la pluralité, dans lesquelles vient se résumer toute contradiction.

Si tel est le but de la philosophie, aucune science ne s'est jamais proposé une aussi vaste carrière à parcourir. Elle comprend l'étude du monde intelligible, comme celle du monde sensible; en elle viennent se résumer l'unité et l'infinie variété des êtres; elle ne connaît d'autres limites que les bornes de la pensée humaine.

8. En sa qualité de science, la philosophie est aussi appelée à vérifier les principes logiques du raisonnement. Toutes les

sciences particulières les adoptent, aucune ne les soumet à l'examen, aucune n'en a le droit. Les axiomes embrassent tout ce qui est, et non pas tel ou tel genre d'êtres; celui-là seul pourra prononcer sur l'autorité de ces principes, qui aura la science de l'être en tant qu'être. Toutes les sciences prennent l'être pour point de départ, et doivent, par conséquent, s'appuyer sur les axiomes ; mais n'étudiant pas l'être sous tous ses rapports, elles ne peuvent contrôler des principes universels. Pour donner les principes les plus certains de ce qui est, il faut avoir la connaissance de l'être en tant qu'être, et, selon Aristote, le seul qui possède cette connaissance, c'est le philosophe (1). L'examen des axiomes est donc un des principaux objets de la philosophie.

9. Quelle que soit cependant l'étendue de la philosophie première, elle a des bornes qu'il faut indiquer. Science de l'être en lui-même, et des propriétés, des modifications essentielles de l'être, elle ne peut embrasser l'étude de l'être accidentel, ni en examiner les causes; l'accident n'a pas de cause proprement dite. Aucune science ne tient compte de l'accident, l'accident n'a guère même qu'une existence nominale (2). Ici Aristote se trompe : à mesure que nos connaissances se complètent par une observation exacte, ce qu'Aristote appelle accident, et ce que d'autres nomment hasard, disparaît à nos yeux, pour faire place à cette admirable harmonie de l'univers qui se manifeste dans les petits comme dans les grands phénomènes.

10. Aristote, comme nous l'avons vu précédemment, cherchait avant tout à mettre sa philosophie d'accord avec les notions du sens commun sur la vie pratique et l'expérience. C'est pourquoi il suivit, dans ses recherches philosophiques, une route tout opposée à celle que Platon avait parcourue. Celui-ci partit de l'idée de l'être absolu, de l'idée de Dieu et du bien suprême; Aristote, au contraire, prit pour guide l'expérience, afin de s'élever du particulier au général; la méthode de Platon fut la synthèse, tandis qu'Aristote employa l'analyse. C'est pourquoi la philosophie de Platon est si animée, si pleine de

---

(1) et (2). Metaph. IV ; Pierron et Zévort, traduction de la Métaph. d'Aristote, introduction.

vie et de poésie, si inspirée, tandis que celle d'Aristote est abstraite, sèche et calme. Aristote est donc presque toujours un froid investigateur. Ce n'est que rarement qu'il fait attention au rapport qui unit la science du général et de la nature avec la volonté et l'esprit de l'homme. Aussi ses écrits n'ont-ils rien de ce caractère insinuant, qui fait un des principaux charmes de ceux de Platon. Il n'est pas aussi naturel, aussi profondément vrai dans l'intuition intérieure de la vie de l'âme, que dans la contemplation des formes sous lesquelles la nature physique se révèle à nos regards.

11. Malgré ces différences, Platon et Aristote se rapprochent singulièrement dans les résultats généraux de leurs recherches. Pour Platon. les choses ne *sont* que par leur ressemblance et leur participation aux idées, et les idées se rapportent toutes à l'idée suprême, à l'idée de Dieu, à l'idée du bien, qui les contient toutes. Selon Aristote, chaque chose se compose de forme et de matière. La matière, substratum de toute la diversité phénoménale que nous apercevons, est en elle-même entièrement indéterminée et imperceptible; elle ne nous apparaît qu'après avoir été déterminée par la forme. C'est pourquoi Aristote considère la matière comme le non-être, susceptible de toutes les modifications possibles au moyen de la forme, tandis que la forme est en quelque sorte la vie des choses, elle est ce qu'il y a de vraiment réel en elles. Et de même que Platon ramène toutes les idées inférieures à une idée suprême, de même Aristote rattache toutes les formes particulières à une forme primitive et suprême, qui est pour lui le bien à réaliser, comme pour Platon l'idée suprême est aussi le bien.

12. Disons maintenant encore quelques mots de la division de la philosophie, selon Aristote.

Des considérations que nous avons présentées plus haut sur l'état actuel des écrits d'Aristote, on peut conclure combien il doit être difficile d'y découvrir les éléments d'une division de sa philosophie qui satisfasse tout le monde. Le seul résultat qu'on puisse avec quelque fondement déduire des indications éparses, peu précises et peu d'accord entre elles, concernant cette question, c'est qu'Aristote admettait la division de la philosophie en philosophie théorétique et en philosophie pra-

tique, aussi bien que celle en logique, physique et éthique. Cette dernière, qui a été admise depuis Aristote dans toutes les écoles de philosophie de l'antiquité, lui est expressément attribuée par nos sources. C'est pourquoi, dans l'impossibilité où nous sommes de trouver une division qui soit d'accord avec tout ce qu'Aristote dit à ce sujet, nous l'adopterons aussi pour notre exposition de sa doctrine. Nous aurons donc à traiter de trois parties de la philosophie d'Aristote, de la logique, de la physique et de l'éthique, dont les deux dernières sont moins strictement scientifiques que la première. Et comme non-seulement cette partie de sa philosophie, qu'il appelle philosophie première et qui ressemble parfaitement à la dialectique de Platon, mais encore les théories sur la forme de la science, appartiennent à la première partie, nous aurons à examiner dans la logique et la théorie de la pensée et la théorie de l'existence. Aristote s'accorde parfaitement dans cette division avec Platon, et l'ordre dans lequel les trois parties se succèdent, est le même dans les deux philosophes. La philosophie première, qui est pour Aristote la philosophie absolue, et ne considère que l'existence comme telle, et par conséquent la logique en général, doit précéder les autres parties de la philosophie; mais la physique, comme philosophie seconde et comme science théorétique, se rattache immédiatement à la philosophie première, et enfin vient la philosophie pratique ou la philosophie qui a l'homme pour objet, et qu'Aristote appellerait plus volontiers politique qu'éthique.

13. La philosophie d'Aristote mérite d'être étudiée avec un soin tout particulier, parce qu'elle a exercé la plus haute influence sur les travaux philosophiques du moyen-âge et même sur la philosophie des temps modernes.

C. *Logique d'Aristote.*

SOMMAIRE.

1. Objet de la logique. 2. Les catégories. 3. *La proposition*. 4. Classification et théorie de l'opposition des propositions. 5. La proposition énonciative — Sa division et son rapport *au principe de la contradiction*. 6. Emploi de ce principe pour réfuter Démocrite et Anaxagore. 7. Ces philosophes ont ignoré la distinction de la *puissance* et de l'*acte*. 8. Et la vraie nature

de la sensation. 9. Réfutation des adhérents d'Héraclite et des Eléates. 10. Application du principe de la contradiction aux formes de l'existence. 11. Théorie des propositions qui énoncent quelque chose comme possible ou comme impossible, comme nécessaire ou comme non nécessaire. 12. *Théorie du Syllogisme.* 13. Propriétés du syllogisme. 14. Son application aux actions des êtres et à la morale. 15. Il est destiné à faire comprendre la nécessité des principes généraux pour la science. 16. A cet effet, il faut considérer le rapport des idées entre elles. 17. Critique du système de Platon sous ce rapport. 18. *Théorie* de la *démonstration* et de la *science.* 19. La *conjecture* et la *sagacité.* 20. Objet de la science et de la démonstration. 21. Aristote combat la méthode de division adoptée par l'école platonicienne et propose sa méthode inductive. 22. Description de cette méthode et comparaison avec le syllogisme. 23. Sous ce rapport, il y a une importante distinction à faire entre *le plus connu pour nous* et *le plus connu en soi.* 24. Rôle de l'activité sensible et de l'activité intellectuelle dans l'acquisition de la connaissance. 25. Comment la science résulte de la sensation. 26. Aristote n'est pas sensualiste. 27. L'entendement passif et l'entendement actif. 28. Comparaison d'Aristote avec Platon sous ce rapport. 29. Aristote admet des principes particuliers pour chaque science. 30. La philosophie ne peut faire connaître ces principes. 31. *Théorie de l'être ou de la substance.* Aristote n'admet que des êtres individuels. 32. Conditions générales de leur existence. 33. La *matière.* 34. La *forme.* 35. Confirmation de la théorie précédente par celle de la définition. 36. L'infini. 37. La *cause motrice.* 38. Son activité éternelle. 39. La *fin.* 40. En quoi consiste la fin de toute contingence. 41. Ces quatre causes sont nécessaires pour la science. 42. Les trois dernières ne sont au fond qu'une seule et même cause. 43. La matière en diffère radicalement. 44. Elle n'est pas pourtant le principe du mal. 45. Il n'y a pas de hasard dans le monde. 46. Rapport de la théorie des causes d'Aristote à celles des philosophes antérieures. 47. *Théologie d'Aristote.* Il existe un moteur premier. 48. Il est immobile. 49. Il est un être vivant. 50. Il est unique. 51. Immatériel et permanent. 52. Il est la raison et l'être. 53. Il est heureux par la parfaite jouissance de la pensée. *Il est la pensée de la pensée.* 54. Il meut le monde comme objet de la raison et du désir. 55. Manière dont s'accomplit ce mouvement. 56. Résumé. 57. Observations critiques.

1. Aristote voulait que celui qui entreprend de se rendre raison des principes généraux de l'existence, connût bien d'abord comment se forme l'enchaînement des idées dans la science. Ce qui semble l'avoir conduit à cette opinion, c'est la pensée, qu'il est nécessaire pour l'intelligence scientifique de connaître la forme que doit prendre cette intelligence même.

2. Aristote commence ses recherches sur la forme scientifique par le traité des catégories. Il entend par catégories les espèces les plus générales de ce qui peut être signifié par un

mot simple, soit des modes de pensée, soit des modes d'existence. Il en compte dix, qui sont la substance, la quantité, la qualité, le rapport, le où et le quand, la situation, l'avoir, le faire et le pâtir; il les passe successivement en revue, dans son *Traité des catégories;* il les analyse en elles-mêmes et dans leurs propriétés, donnant surtout une grande attention aux quatre premières, et glissant plus rapidement sur les autres, moins importantes à ses yeux, et surtout moins difficiles à comprendre; de ces dix catégories il y en neuf qui n'ont d'existence réelle que dans un sujet différent d'elles-mêmes. Une seule existe par elle-même, celle que nous avons nommée la première, et c'est celle-là qui sert de sujet à toutes les autres. Son caractère fondamental, c'est l'unité et l'identité qu'elle ne partage avec aucune autre catégorie.

Par la manière, dont Aristote considère les catégories, on voit qu'il remonte au premier élément du discours, au mot et se rapproche ainsi de Platon.

3. Mais le mot, en tant que simple, est indifférent à la vérité et à l'erreur, de même que la pensée et la représentation en soi. La vérité et la fausseté ne peuvent consister que dans la combinaison des mots, pour autant qu'une manière de penser l'existence ou la non-existence y est liée à une autre pensée. En conséquence, une vérité n'indique que ce qui est énoncé dans une proposition par sujet et par attribut. Il est donc important de parler des propositions.

4. La proposition, étudiée sous les divers aspects qu'elle présente, remplit le *Traité du Langage* (περὶ ἑρμηνείας). D'abord Aristote la décompose dans ses éléments : le nom et le verbe, qu'il définit l'un et l'autre, en les séparant. Puis, en les examinant sous le rapport de leurs combinaisons, il reconnaît et classe les diverses espèces de propositions : affirmative, négative, universelle, particulière, catégorique et modale. Il s'arrête longuement sur la théorie de l'opposition des propositions, sur les règles de la contradiction dans les trois moments principaux du temps : passé, présent et avenir. De l'opposition dans les propositions catégoriques, il passe à l'opposition dans les modales, et termine le traité par l'exposé des principes de

l'opposition dans les attributs. Cette dernière théorie éclaircit et confirme toutes celles qui la précèdent.

5. Mais parmi toutes les propositions il faut surtout faire attention à la proposition énonciative (λογὸς αποφαντικός), puisqu'il n'y a qu'elle qui puisse être vraie ou fausse. Elle se divise en affirmative et en négative, en générale et en particulière; l'une des deux premières étant vraie concernant une même chose réelle, l'autre doit être nécessairement fausse et réciproquement. Ceci repose sur le principe de contradiction, qui est le fondement de toutes les preuves et ne peut lui-même être prouvé. Il est la base de la vérité du discours et de la vérité de l'existence. Aristote ne diffère donc ici de Platon, qu'en ce qu'il énonce ce principe d'une manière positive.

6. Il s'en sert pour réfuter les doctrines de Démocrite et d'Anaxagore, qui admettent que ce qui peut être dit d'une chose ne lui convient pas véritablement, et que le contraire de ce qu'on affirme de cette chose se trouve aussi en elle. Il l'applique également pour détruire l'opinion d'Héraclite et de Protagoras, que tout est et n'est pas en même temps. Ces doctrines se détruisent mutuellement; car celle qui dit que tout est vrai dit aussi, que la doctrine qui lui est contraire est vraie, et celle qui dit que tout est faux s'avoue fausse elle-même.

7. Aristote répond d'abord à ces philosophes, qu'ils n'ont considéré que le monde terrestre, et que leurs conclusions fussent-elles vraies relativement à ce monde, l'homme pourrait avoir encore la certitude dans des régions plus élevées; qu'en négligeant le témoignage des sens, il pourrait s'en rapporter au témoignage de ses autres facultés : « Cet espace qui nous environne, dit-il, le » lieu des objets sensibles, le seul qui soit soumis aux lois de la « production et de la destruction, n'est qu'une portion nulle, » pour ainsi dire, de l'univers. De sorte qu'il eût été plus juste » d'absoudre ce bas monde en faveur du monde céleste, que » de condamner le monde céleste à cause du premier (1). »

(1) Mét. IV, 6.

Mais ces philosophes, voyant les mêmes choses produire les contraires, et ne s'étant point élevés à l'idée d'un principe autre que la matière, ont pu naturellement en conclure l'existence simultanée des contraires dans les mêmes êtres ; ils n'étaient point arrivés à la distinction de *la puissance* et *de l'acte*, distinction sans laquelle on ne peut expliquer la production et la destruction. Les contraires existent bien dans le même être, mais ils n'y sont pas en acte ; il faut de toute nécessité que l'un des contraires ne soit qu'en puissance. La distinction entre le δυναμεί ον et le εντελεχειᾳο̃ν est des plus importantes pour l'intelligence du système d'Aristote.

8. Comme les erreurs des premiers ont eu leur source dans une fausse manière d'envisager la sensation, Aristote prend la défense de la vérité des représentations sensibles. Il soutient que, tout en accordant que le sensible n'est rien de vrai en soi, on ne peut cependant nier, que quelque chose qui produit la sensation ne soit la raison du phénomène sensible, et ne soit comme une réalité, même sans rapport à la sensation ; car la sensation n'est point par elle-même, il y a de plus quelque autre chose qui produit la sensation, qui est en dehors de la sensation et avant elle ; il doit y avoir un être primitif qui revêt le rapport du phénomène à nous. Aristote appelle ce principe fondamental (υποκειμενον) la substance (ουσια) ou ce qui est quelque chose (το τι ην ειναι) tandis que le rapport n'est à ses yeux qu'un accident (συμϐεβηκος).

9. Aristote réfute les adhérents d'Héraclite et les Eléates, qui affirmaient qu'on peut tout dire de chaque chose, même l'opposé, en leur objectant que, dans leur hypothèse, c'en serait fait de toute distinction entre les idées, entre le bien et le mal, entre l'un l'autre, et par conséquent de tout discours ; ce qui est contraire et aux faits qui doivent être accordés des contradicteurs eux-mêmes.

10. Les distinctions faites sur les formes de l'existence s'accordent, selon Aristote, avec celles sur les formes de la pensée. Le principe de la contradiction peut donc aussi s'étendre aux formes de l'existence. Aristote soutient donc que pour les choses actuelles ou passées, il y a nécessité que l'affir-

mation, ou la négation opposée, soit vraie ou fausse. En effet, pour le passé ou pour le présent, l'acte est accompli, ou s'accomplit sous nos yeux. C'est à notre pensée, et à l'expression que nous lui donnons, de se modeler sur lui, et d'acquérir ainsi vérité ou erreur, selon qu'elle lui est ou ne lui est pas conforme. Pour les faits qui doivent être, et ne sont pas encore, ou pour ceux qui, devant être, ne sont pas d'action éternelle, il n'y a rien de pareil. Pour ces faits là, l'affirmation et la négation opposées sont également vraies, également fausses; et il est impossible de préciser laquelle des deux sera la vraie, parceque l'avenir est impénétrable aux yeux humains : « Pour »les choses qui sont ou qui ont été, dit Aristote, il faut nécessairement que la négation ou l'affirmation soit vraie ou »fausse, mais pour les choses à venir, il n'en est pas de même; »et l'on arrive à une foule d'absurdités, si l'on suppose que, »dans toute affirmation ou négation, pour les choses universelles exprimées sous forme universelle, ou pour les choses »particulières, il y a toujours nécessité que l'une des propositions soit vraie, l'autre fausse; car l'on suppose qu'il n'y a rien »d'arbitraire ni d'incertain dans ce qui arrive, mais que tout »est et arrive de toute nécessité. Il ne serait plus besoin alors, »ni de réflexion, ni d'activité, comme dans le cas où l'on suppose que, faisant telle chose, telle chose sera, et que, ne faisant pas telle chose, telle chose ne sera pas. Rien n'empêche, »en effet, que l'un ne renvoie son affirmation, l'autre sa négation, à dix mille ans, de sorte que, quoique l'on dise dans le »moment actuel, l'une des deux choses sera nécessairement un »jour. Mais alors, il vaut mieux ne pas faire de contradiction; »car il est évident que les choses n'en seront pas moins ce »qu'elles sont, quand bien même l'un n'aurait pas nié, ni l'autre affirmé. Ce n'est pas, en effet, parce qu'on aura affirmé »ou nié la chose, qu'elle sera ou ne sera pas, dans dix mille »ans, plus qu'à tout autre moment donné. S'il était bien certain que, dans l'étendue entière du temps, l'une des assertions »dut être vraie, il était donc nécessaire que la chose fût, et »tout ce qui arrive devait nécessairement arriver de tout temps, »de la façon qu'il est arrivé; car si l'on disait, avec vérité, que »la chose serait, il n'était pas possible qu'elle ne fût pas; »et il était vrai, toujours, de dire que la chose arrivée serait un »jour.»

« Mais que ce sont là des suppositions impossibles, c'est ce » que l'expérience nous prouve assez : ce qui arrive est causé » sous nos yeux par une révolution, par un acte antérieur; et » nous voyons bien que, dans les choses qui ne sont pas éter- » nellement en acte, il est également possible qu'elles soient, » ou ne soient pas. L'être et le non-être appartiennent tous » deux à ces choses, de même qu'elles peuvent aussi bien avoir » été que n'avoir pas été. Nous rencontrons sans cesse dans la » vie une foule de choses de ce genre. Ce manteau, par exemple, » peut être coupé ; et cependant il ne le sera pas ; il sera usé » auparavant; et de même, il peut aussi bien n'être pas coupé; » car s'il a eu la possibilité d'être usé auparavant, c'est qu'évi- » demment il pouvait ne pas être coupé. »

« Il est donc de toute évidence que les choses ne sont, ni n'arri- » vent de toute nécessité; mais que les unes sont entièrement » arbitraites, et que pour elles l'affirmation n'est pas plus vraie » que la négation ; et que les autres sont plus habituellement » de telle façon que de telle autre, mais que cependant celle- » ci peut tout aussi bien être que celle-là. »

« Donc, que ce qui est soit quand il est, que ce qui n'est » pas ne soit pas quand il n'est pas, il y a là nécessité : mais il » n'y a pas nécessité que tout ce qui est soit, ni que tout ce qui » n'est pas ne soit pas : car ce n'est pas la même chose de dire, » que tout ce qui est est nécessairement quand il est, et de dire, » d'une manière absolue, qu'il est nécessairement : et de même, » pour ce qui n'est pas. Ce raisonnement s'applique à la con- » tradiction. Il est certainement nécessaire que tout soit, ou » ne soit pas, dans le temps actuel aussi bien que dans l'avenir: » mais il est impossible de dire précisément que tel des deux est » nécessaire. Ainsi, par exemple, il y a nécessité que demain il y » ait ou n'y ait pas de combat naval, et pourtant, il n'est pas néces- » saire qu'il y ait demain combat ni qu'il n'y en ait pas; il faut seule- « ment qu'il y en ait, ou n'y en ait pas; et, comme les assertions » sont aussi vraies que le sont les choses, il est évident que, » dans les choses arbitraires et qui reçoivent les contraires, il » faut nécessairement que la contradiction les suive et leur » ressemble; c'est ce qui arrive dans les choses qui ne sont pas » éternelles, ou qui ne sont pas toujours dans le non-être. Il » faut nécessairement, pour ces choses, que l'une des parties » de la contradiction soit vraie , et l'autre partie fausse; mais

» ce n'est ni celle-ci ni celle-là, c'est l'une des deux au hasard; » l'une est peut-être plus vraie que l'autre, sans que cependant » l'une ou l'autre soit déjà vraie ou fausse.

« Il n'est donc pas nécessaire que, dans toute affirmation » et négation opposées, l'une soit vraie et l'autre fausse; car il » n'en est point de ce qui n'est pas, mais qui pourrait être ou » ne pas être, comme de ce qui est (1).

11. C'est ainsi qu'il s'est frayé le chemin à sa théorie des propositions, qui énoncent quelque chose comme possible ou comme impossible, comme nécessaire ou non nécessaire. L'observation la plus importante à faire sous ce rapport, c'est qu'Aristote distingue le possible en possible en acte et possible en puissance. Le possible en acte peut être identifié avec le nécessaire, mais non le possible en puissance. D'où il suit que tout ce qui est nécessaire existe aussi en réalité ou actuellement; ce qui n'est pas vrai de tout possible.

12. Ces investigations sur les propositions sont la base sur laquelle Aristote établit la théorie du syllogisme, exposée dans les premiers Analytiques. Par syllogisme, Aristote entend une énonciation dans laquelle, certaines assertions étant posées, par cela seul qu'elles le sont, il en résulte nécessairement une autre assertion, différente des premières. Les premiers Analytiques tout entiers sont consacrés au syllogisme et à ses parties. Dans le premier livre, 1° le syllogisme est considéré, d'abord, dans ses principes essentiels; et de là, les trois figures avec leurs modes concluants, au nombre de quatorze, les propriétés communes à toutes les trois et les modifications qu'il peut recevoir, selon la nature des propositions qui le forment : contingentes, nécessaires et catégoriques, isolées ou mêlées les unes aux autres; 2° des règles sont données pour la découverte du moyen, qui est le terme essentiel du syllogisme, puisque sans lui le syllogisme ne saurait avoir lieu; 3° enfin, et comme suite de l'invention du moyen, Aristote indique la méthode pour résoudre les raisonnements en leurs principes syllogistiques.

13. Dans le second livre des premiers Analytiques, se pour-

(1) Hermeneia, Chapitre III. Barthelemy Saint-Hilare, logique d'Aristote, vol. I.

suit, sans interruption, la théorie commencée au premier. Les six propriétés du syllogisme : vérité des prémisses, démonstration circulaire, obversion, etc., etc., sont tour à tour examinées, dans chacune des trois figures. Après les propriétés du syllogisme, viennent les défauts, au nombre de six également ; et enfin, le second livre se termine par une étude des diverses formes de raisonnements, qui sans être entièrement syllogistiques, peuvent néanmoins se ramener toutes au syllogisme.

14. C'est ainsi que le syllogisme avec toutes ses lois, toutes ses modifications, a été étudié dans les Analytiques. Mais Aristote ne borne pas la valeur du syllogisme au raisonnement ; il le retrouve jusque dans les actions des êtres animés; et, pour lui, la perception et l'instinct sont les prémisses, comme l'action est la conclusion. Cette théorie, qu'il applique aussi à la morale, se retrouve dans la *Morale à Nicomaque*, liv. 7, ch. 5 et 6. Aristote y cherche à faire voir que l'homme ne se laisse jamais aller à l'intempérance que par suite d'un faux syllogisme. Même théorie dans la *Grande Morale*, liv. 2, ch. 6.

15. Comme cette théorie du syllogisme a passé pour la majeure partie dans la logique moderne, nous n'entrerons pas dans plus de détails ; nous nous contenterons d'observer en général que, selon Aristote, les recherches sur le raisonnement doivent faire voir comment les principes généraux des sciences doivent être admis. Ce qu'il y a de plus important pour lui dans ces recherches, c'est de déterminer la manière dont la conclusion se forme et peut être trouvée.

16. Il distingue à cet effet les idées les plus basses, les idées moyennes et les idées les plus élevées, se basant sur ce que l'objet de la science ne peut reculer devant l'esprit à l'infini, car l'infini échappe à la connaissance, opinion que le développement historique de la philosophie grecque avait déjà présentée à Aristote.

17. La question de savoir, comment nous pouvons reconnaître les idées et leur rapport entre elles, devait donc paraître à Aristote, comme à Platon, de la plus haute importance. Mais Aristote diffère de son maître, en ce qu'il cherche la réponse à cette question dans l'expérience, tandis que

Platon la croyait trouver dans ce qu'il y a de primitif dans l'âme humaine ou dans les idées. Aussi, les preuves données par Platon à l'appui de sa doctrine ne satisfont pas Aristote. Ainsi il dit, entre autres choses, qu'il est absurde d'admettre que nous ne sachions pas que nous savons, ayant les idées en nous sans savoir que nous les avons. Il rejette donc la méthode de Platon et veut en introduire une autre, par laquelle les idées doivent se présenter à nous au moyen de l'expérience, dans un enchaînement nécessaire. Cette méthode est ce qu'il appelle le raisonnement inductif, qu'il oppose au raisonnement démonstratif ou au syllogisme. Le syllogisme et l'induction sont les seuls procédés scientifiques qu'Aristote reconnaisse.

18. Après le syllogisme, il ne reste plus qu'à traiter de la démonstration; et c'est aussi à la démonstration que sont consacrés les derniers Analytiques. C'est là, comme l'ont en général reconnu les commentateurs, le but supérieur et la fin de la logique. Aristote établit donc d'abord, contre l'opinion de quelques philosophes, que la démonstration et la science qu'elle donne, sont possibles; puis il fait voir ce qu'est la démonstration en elle-même. C'est là qu'il pose et met hors de discussion la théorie de la démonstration qui, depuis lui, n'a point été changée, ni même refaite. Les principes de la démonstration sont nécessaires, et sont choses existantes en soi; dans une même démonstration, ils sont de nature pareille, ils sont homogènes; la conclusion de la démonstration est chose éternelle; les principes de la démonstration sont eux-mêmes, et de toute nécessité, indémontrables : ce sont des notions immédiates, primitives. Des deux démonstrations : l'une du fait, l'autre de la cause (ὅτι, διότι), cette dernière est la plus importante, sans contredit, ou, pour mieux dire, c'est la démonstration véritable; elle se produit par la première figure, celle où éclate l'évidence dans tout son jour. Pour déterminer d'autant mieux la science par démonstration, Aristote s'occupe aussi du contraire de la science (ἄγνοια); et il montre comment l'ignorance se forme et d'où elle vient. Passant ensuite aux propriétés de la démonstration, et à ses formes diverses, il fait voir que les principes en sont finis et limités, que la démonstration affirmative est supérieure à la négative, comme l'universelle l'est à la particulière, et l'ostensive à

celle qui ne donne que l'impossibilité, sans le fait réel et positif; que, selon qu'on emploie ces divers genres de démonstrations, la science qu'elles fournissent est plus ou moins certaine, plus ou moins élevée; qu'une même chose peut avoir parfois plusieurs démonstrations; qu'il ne saurait y avoir démonstration pour le fortuit, l'accidentel; car le fortuit ne peut être regardé ni comme nécessaire, ni même comme le plus habituel (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ); que la sensation, par conséquent, ne peut donner une science réelle et démonstrative; et enfin, que les principes varient avec les démonstrations mêmes.

19. Pour compléter cette théorie de la science démonstrative, Aristote compare à la démonstration et à la science, deux sources inférieures d'information et de connaissance : la conjecture et la sagacité. Entre la science et la conjecture ou la simple opinion (δόξα), il y a cette grande différence que l'une repose sur le nécessaire, et la seconde sur le contingent. La sagacité (ἀγχίνοια) n'est pas autre chose que la distinction rapide du moyen.

20. Puis, dans le second livre qui commence ici, il se demande ce que cherchent la science et la démonstration. Le nombre des questions, des recherches de la science (τὰ ζητούμενα), est précisément égal à celui des choses mêmes qu'elle peut savoir. Or, Aristote porte ces objets de recherche et de connaissance, à quatre d'abord, et les réduit ensuite à deux : le fait ou l'existence de la chose, puis la cause même de la chose. L'essence de la chose ne saurait être connue, ni par le syllogisme, ni par la méthode de division, employée dans l'école platonicienne, ni même par la définition ordinaire. La définition qui fait véritablement connaître l'essence, doit avoir été précédée d'une démonstration, qui fasse connaître la cause; et c'est de cette démonstration qu'on tire la définition, par un simple changement dans la position des termes. La définition peut être, au reste, de quatre espèces, dont la principale, et la seule complète, est la définition même de la cause, (ὅρος αἰτιώδης).

21. Quant aux choses que la démonstration cherche, indépendamment de l'essence, elles sont aussi au nombre de quatre,

et pourront toutes également servir à la démonstration ; et, en passant ici à la métaphysique, Aristote expose les rapports de la cause à l'effet, selon que l'effet et la cause sont simultanés, ou que la cause précède l'effet, ou enfin, que l'un ou l'autre se supposent mutuellement, et sont en quelque sorte circulaires. Il combat la méthode de division adoptée par Platon et Speusippe, et qui consistait, pour connaître et définir les choses, à procéder du général au particulier. Aristote propose une autre méthode toute contraire, la méthode inductive procédant du particulier au général.

22. Il définit l'induction un raisonnement par lequel on démontre le général à l'aide du particulier. L'exemple qu'il choisit pour nous faire comprendre la nature de ce genre de démonstration, nous montre que lui-même l'a parfaitement comprise, et qu'on l'a faussement accusé d'avoir confondu l'induction avec l'exemple *à pari*. Si quelqu'un, dit-il, voulait prouver que tous les animaux sains vivent longtemps, il ferait observer ce fait dans l'homme, le cheval, le mulet et d'autres animaux qui n'ont pas une grande abondance de bile, et l'on serait obligé de lui accorder la conclusion générale que nous venons d'énoncer. Il faut encore remarquer que tout en distinguant l'induction du syllogisme, en énonçant explicitement qu'il reconnaît deux espèces de raisonnement, qui sont le syllogisme et l'induction, il cherche pourtant à plier celle-ci à la forme syllogistique, comme il le dit non moins explicitement, et comme le prouve cette expression très-fréquemment employée : ὅ διὰ της επαγωγης συλλογισμος. Mais l'induction part du sensible, du particulier, de ce qui est le plus connu pour nous, tandis que le syllogisme part du général, de ce qui est plus connu en soi.

23. Ce qui est le mieux connu pour nous est moins important que ce qui est connu en soi; il ne participe que peu ou point de l'être ; mais nous devons cependant partir de là pour arriver à la connaissance du vrai, de la même manière que dans l'action nous partons de ce qui est bon relativement à nous, pour nous élever ensuite à ce qui est absolument bon. Ce qui nous est le plus connu, c'est le sensible qui n'est rien en soi, mais

seulement par rapport au sujet sentant ; la sensation ne procure donc aucune science, car elle révèle seulement quelque chose qui ne se trouve ici ou là qu'accidentellement, tandis que le général n'est pas seulement dans un temps ou dans un lieu donné, mais il a une valeur éternelle et universelle. On ne peut donc pas admettre, dit Aristote, que les sens donnent la science; car alors la sensation apprendrait ce qu'est la chose, et non pas simplement qu'elle est. Mais il y a nécessité que la sensation indique l'existence de l'objet dans tel lieu, et dans l'instant présent. Donc le général, l'universel ne saurait être aperçu par les sens ; il n'est ni une chose spéciale, ni une chose qui soit dans l'instant présent ; car alors il ne serait plus le général, puisque nous appelons général précisément ce qui est partout et toujours.

La distinction faite par Aristote entre le plus connu en soi et le plus connu pour nous, est donc une des plus importantes à remarquer pour l'intelligence de sa philosophie, en ce qu'elle nous fait voir, pourquoi il regarde le syllogisme comme la forme propre de la science.

24. Aristote considérant donc le sensible comme le principe d'une connaissance scientifique plus élevée, nous devons examiner comment cette connaissance se forme de la connaissance inférieure, de la sensation. Il distingue, comme Platon, la pensée rationnelle, de la représentation sensible et de tout ce qui est de son domaine ; il distingue entre l'être perceptible et l'être de raison. Ce dernier seul constitue proprement et exclusivement l'être, l'objet de la science, l'existant en soi ; tandis que le sensible n'est qu'un phénomène résultant d'un rapport, et dont on pourrait bien dire qu'il ne serait pas, si l'âme sentante n'était pas. Mais malgré cette distinction, Aristote n'oppose pas aussi fort le sensible et l'objet de la connaissance intellectuelle que l'avait fait Platon ; cette dernière se lie pour lui, au contraire, très-intimement à l'impression sensible. Ce qui est connaissable par l'entendement n'est point en soi, mais seulement dans le sensible ; c'est pourquoi il ne peut être connu que dans le sensible, et que personne ne pourrait rien connaître sans

sensation. Aristote dit même, à cet égard, que si nous avions un sens de moins, nous aurions une science de moins. D'où résulte en général la nécessité, que l'activité sensible, comprenant aussi la représentation de l'imagination et le souvenir, se mêle à l'activité intellectuelle.

25. Aristote fait donc voir que la sensation naît d'abord en nous ; qu'il en résulte un état sensible (αισθητον) et la fixité de la représentation sensible dans la mémoire ; que du souvenir résulte la distinction, et de la répétition fréquente du souvenir, l'expérience, qui fraie ensuite le chemin à la science et à la sagesse ou à la connaissance des principes.

26. C'est cette manière d'expliquer la connaissance qui a fait croire qu'Aristote était sensualiste ; mais telle n'est pas son opinion. Le souvenir diffère pour lui complétement de la pensée rationnelle; nous ne nous rappelons pas celle-ci, mais seulement l'image commune qui est résultée des sensations dans notre âme; le souvenir n'est qu'un mouvement de notre âme, non un repos, non un état semblable à la science. C'est pourquoi Aristote distingue aussi l'expérience, qui sait seulement que la chose est, de la science, qui en connaît la cause. Il oppose si fort les personnes qui n'ont que de l'expérience à celles qui ont de la science, qu'il compare les premières aux choses sans vie, qui, elles aussi, exécutent également quelque chose, mais sans savoir ce qu'elles font. Il admet donc évidemment encore une activité intellectuelle, qui doit, il est vrai, se rattacher à l'expérience, mais qui n'est point produite par elle, et par laquelle la science seule existe. C'est ce qu'il exprime ordinairement en distinguant l'expérience de l'œil qui, pour nous, s'ouvre par l'expérience; et il ne veut pas convenir que nous sachions par *le voir*, mais il prétend seulement que nous passons de la vue à la connaissance du général, car avec la vue se forme en même temps le général. Tout ce qui appartient médiatement ou immédiatement à la sensation, dépend de l'excitation extérieure, mais il n'en est pas ainsi de la pensée du général, car le général est en quelque façon dans l'âme. Et en général, cette opinion d'Aristote s'exprime aussi dans le rap-

port qu'il établit entre la partie rationnelle de l'âme et la partie sensible. Le sensible dans l'âme est à la raison comme le corps est à l'âme, le sensible est la partie passive, la raison est la partie active, celui-là doit obéir, celle-ci commande, et il est impossible, par conséquent, que la pensée rationnelle dépende de la sensibilité. Ce doit être plutôt quelque chose d'impassible, sans mélange, sans forme corporelle, et distinct de toute chose corporelle. Cependant Aristote, en élevant ainsi la raison, n'a garde de tomber dans la théorie de Platon. A la vérité, la raison est pure et impassible dans le tout, mais non point dans l'être individuel et dans son âme; dans cette âme, au contraire, la raison naît et passe de la faculté à la réalité; il y a par conséquent *un pâtir* dans la raison, lorsqu'elle est produite dans l'être individuel. La raison peut, à la vérité, être appelée le siége des idées, mais elle ne l'est que facultativement dans l'individu; la raison de l'âme n'est réellement rien avant qu'elle connaisse; elle peut être comparée à une tablette à écrire, qui n'a point encore reçu de caractères. Mais en poursuivant cette similitude, il s'agit de savoir par quoi la pensée est en quelque sorte écrite dans l'entendement, au moyen de quoi la faculté intellectuelle parvient à penser. Aristote ne répond point à cette question, comme pourraient s'y attendre ceux qui donnent à sa doctrine une couleur sensualiste; il ne dit point que la sensation forme l'entendement et conduit à la pensée réelle, mais il distingue l'entendement actif de l'entendement passif; celui-ci est la simple faculté de penser considérée en elle-même, mais qui ne détermine à la pensée réelle que par le premier.

27. L'entendement actif éclaire donc l'entendement passif de l'homme, et de lui vient la science réelle dans l'âme comme un résultat ultérieur. Cet entendement peut se penser lui-même et jouer ainsi le même rôle que les choses qu'il pense ordinairement. C'est que, dans les choses immatérielles, l'être pensant et l'objet pensé sont identiques; car la notion contemplative et la chose sue par contemplation sont une seule et même chose. L'entendement actif est distinct de l'élément corporel; il est impassible et sans mélange; il est, quant à son essence, comme une éter-

nelle réalité; il est la science éternelle en tout. Car l'entendement actif ne pense pas de temps en temps, mais c'est toujours par lui que, dans l'individu, la science, qui est semblable aux choses, devient réelle, de possible qu'elle était. Mais puisque cet entendement actif est éternel et immuablement actif, et n'appartient pas à l'individu, Aristote ne peut le concevoir que comme l'entendement divin ; et il résulte de ce point de vue une doctrine analogue à celle qu'on trouve dans Platon, savoir : que l'esprit humain n'acquiert la véritable science que par Dieu et en voyant tout en Dieu. Cependant Aristote, tout en admettant que nous pensons par l'entendement divin, ne croit pas, comme Platon, que nous nous rappelions les idées divines, car l'entendement divin est impassible. C'est pourquoi il dit ailleurs, que la raison qui est purement divine vient du dehors dans l'homme.

28. Par ce qui précède, nous voyons donc qu'Aristote considère, comme Platon, la connaissance du suprà sensible comme une activité qui ne peut procéder de l'impression sensible, comme une manifestation de la force universelle de la raison; qu'il reconnaît aussi une liaison naturelle entre la sensation et la connaissance suprà sensible de la raison; mais Aristote la croit plus forte que ne le pense Platon. Il croit que ce n'est que de l'expérience parfaite que peut résulter la plénitude de la science, tandis que Platon croyait y parvenir par l'excitation d'une idée, en vertu de la liaison nécessaire qui existe entre toutes les idées.

29. Aristote, en conséquence de son opinion, admet donc, qu'il y a plusieurs principes de la science. L'entendement reconnaît ces principes, qui consistent dans les idées les plus générales; idées que l'entendement ne peut ni expliquer ni définir davantage, parce qu'il les saisit immédiatement. Il n'y a d'erreur possible à leur égard que dans leurs rapports. De là naît une nouvelle opposition au système de Platon. On voit aussi que cette opinion d'Aristote tient à sa doctrine, que le raisonnement est la forme unique de la science. Car de même que dans celui-ci, on ne peut aller au-delà des idées les plus hautes, et les idées les plus basses, de même on doit aussi dis-

tinguer deux sortes de principes, ceux dont part la démonstration, et ceux auxquels elle aboutit. Les premiers sont des principes généraux, les seconds sont propres à chaque science. Les premiers constituent le lien, les autres la différence des diverses sciences (1).

---

(1) Pour résumer la théorie d'Aristote sur la connaissance et le mode d'acquisition des premiers principes, des idées générales et indémontrables, des axiômes sur lesquels repose toute démonstration, nous allons citer le morceau remarquable par lequel se termine le second livre des Derniers Analytiques. Quant à savoir, dit Aristote, comment les principes eux-mêmes nous sont connus, et quelle est en nous la faculté qui les connaît, voici ce qui nous l'apprendra, après toutes les questions éclaircies plus haut.»

« On a dit antérieurement que la démonstration ne peut donner la science, qu'à la condition de connaître préalablement les principes immédiats. Mais on peut se demander si, pour les principes immédiats, le mode par lequel on en acquiert la connaissance, est le même que pour les autres, ou s'il est différent; s'il y a science pour ceux-là comme pour ceux-ci; s'il y a seulement science réelle pour les uns, et un mode divers d'acquisition pour les autres; et enfin, si les facultés qui en nous connaissent ces principes, s'acquièrent sans être innées, ou si, étant innées, elles nous sont inconnues. Il est absurde de penser que nous ayons ces principes; car alors tout en ayant une connaissance plus exacte que la démonstration même, nous n'en saurions rien. Mais si nous supposons que nous n'avons pas antérieurement ces principes, comment pourrions-nous en acquérir la connaissance préalablement? La chose, en effet, es impossible, ainsi que nous l'avons prouvé en traitant de la démonstration. Il est donc clair qu'il est impossible à la fois, et que nous ayons ces principes, et que nous les acquérions, sans avoir antérieurement aucune connaissance quelconque. Il faut donc nécessairement que nous ayons une certaine faculté de les acquérir, sans que toutefois cette faculté soit plus précise et plus relevée que les principes eux-mêmes ».

« Or, cette faculté semble se trouver dans tous les animaux. Ils ont une faculté innée du jugement, qu'on appelle sensibilité. Dans quelques animaux, cette faculté négative est accompagnée de la persistance de la sensation: dans les autres, elle ne l'est pas. Dans ceux pour qui cette persistance n'existe point, la connaissance ne va pas au-delà de la sensation, soit d'une manière absolue, soit pour les objets dont la perception est tout aussitôt effacée. Ceux au contraire où elle persiste, conservent, outre la sensation, quelque modification dans l'âme. Ces modifications

30. Mais toutefois il y a aussi une science supérieure, qui a pour objet la recherche des principes de toutes les sciences. Mais ici se présente une nouvelle différence entre Platon et Aristote,

---

se multipliant, prennent un caractère distinct, et c'est de cette permanence que se forme la raison chez certains animaux, tandis que d'autres n'en ont pas. De la sensation vient donc la mémoire, comme nous le disons, et de la mémoire vient l'expérience, quand un même fait se répète plusieurs fois. Les souvenirs, quelque nombreux qu'ils soient, ne forment cependant qu'une seule et même expérience. C'est de l'expérience et de tout objet s'arrêtant dans l'âme, c'est de toute unité qui ressort de la pluralité, en étant une et identique dans tous les cas particuliers que se forme le principe de l'art et de la science; de l'art, quand il s'agit de produire quelque chose; de la science, quand il s'agit seulement de ce qui est. »

« Ainsi donc ces principes ne sont pas précisément innés, ils ne procèdent pas davantage de principes plus évidents qu'ils ne le sont eux-mêmes; ils naissent de la sensation. Dans une déroute, quand un fuyard vient à s'arrêter, un autre s'arrête aussi, puis un autre, jusqu'à ce que la tête même des fuyards cesse de fuir. L'âme est faite de manière à pouvoir éprouver en elle quelque chose d'analogue. C'est ce qu'on a souvent répété. Mais, comme on l'a toujours dit peu clairement, nous ne craindrons pas de le redire. Lors donc qu'un de ces objets homogènes vient à s'arrêter, il forme le premier, dans l'âme, une idée universelle; l'âme, en effet, a bien la sensation du particulier, mais la sensation s'élève à l'universel; c'est la sensation de l'homme, par exemple, et non de l'homme individuel, Callias ou tel autre. Le reste alors s'arrête aussi, jusqu'à ce que se forment ainsi les idées indivisibles et universelles : par exemple, de tel animal individuel se forme l'idée générale d'animal, qui sert également elle-même à en former d'autres. »

« C'est donc évidemment une nécessité pour nous d'arriver par induction à la connaissance des premiers principes; car c'est ainsi que la sensation elle-même arrive à nous donner le général. Mais, comme parmi les facultés de l'âme qui nous servent à atteindre la vérité, les unes sont toujours vraies, et que les autres peuvent être fausses : la conjecture et le raisonnement; comme la science et l'intelligence sont éternellement vraies, et qu'il n'y a rien de supérieur à la science que l'entendement lui-même; comme en outre, les principes sont plus évidents que les démonstrations; et que toute science repose sur la raison, il s'ensuit qu'il n'y a pas de science pour les principes, parce qu'il ne peut y avoir que l'entendement qui soit plus vrai que la science. L'entendement s'applique donc aux principes, et cela même nous prouve que le principe de la démons-

puisque celui-ci n'accorde pas à la science suprême de faire connaître les principes propres des sciences. C'est pourquoi la philosophie d'Aristote manque de cette unité, qui fait la beauté de la philosophie de Platon.

31. Passons maintenant à la seconde partie de la logique aristotélicienne, qui traite de l'être et qu'on appelle ordinairement métaphysique ou philosophie première.

Aristote reconnaît avec Socrate et Platon, comme nous l'avons déjà vu par les recherches précédentes, que dans la forme de l'idée, se trouve exposé l'être ou ce qui est quelque chose (το τι εστι, το τι ην ειναι); ce qui est, suivant lui, la raison pour laquelle on ne peut ni prouver l'être ni errer à son occasion seule. Mais Aristote, tout en s'accordant avec Platon sur ce point, savoir que l'essence des choses est exprimée dans les idées, combat cependant la théorie platonicienne des idées, en ce qu'elle prétend trouver l'essence des choses dans les idées générales. Il reproche à cette théorie de poser des êtres qui ne sont susceptibles ni de mouvement ni de changement; de ne pas reconnaître les recherches morales, parce qu'elles n'ont pas pour objet le bien en soi, mais le bien qui doit être le résultat de nos actions; et en troisième lieu de séparer trop le général du particulier. Or Aristote, au point de vue où il s'était placé, ne pouvait pas admettre de tels principes. Mais les objections qu'il ajoute aux précédentes nous font voir qu'il méconnaissait l'esprit de la doctrine des idées. Car au fond il est d'accord avec Platon, puisqu'il considère aussi le général comme quelque chose qui, quant à l'existence et non simplement quant au nom, est parfaitement identique, quoiqu'il s'attribue à plusieurs choses; comme une chose qui ne peut être connue que de l'entendement, mais qui est présente dans le sensible. Mais ils diffèrent sous ce rapport, en ce

---

tration n'est pas une démonstration, et qu'en un mot il n'y a pas de science de la science. S'il n'y a donc au-delà de la science aucun genre de vérité, c'est l'entendement qui est le principe du principe, et tout principe est dans un rapport analogue relativement à tous les objets qui le concernent. »

que Platon cherche à faire dériver le particulier, et qu'Aristote, au contraire, donne le particulier pour fondement du général. Il n'admet donc, dans le sens propre ou quant à la première signification qu'il a donnée à ce mot, que des êtres individuels. Les genres et les espèces sont appelés par lui des substances secondes et les espèces plus que les genres, parce qu'elles n'indiquent que ce que sont les substances premières; mais elles ne sont rien sans les êtres individuels. La substance première est quelque chose d'existant par soi-même (τοδε τι), qui est une quant au nombre, tandis que les substances secondes ou secondaires ne sont que des propriétés, qui n'ont rien d'absolu, qui ne sont au contraire que les qualités de la substance première. On reconnaît ici l'influence de l'école socratique sur Aristote, par rapport à la définition de l'idée.

32. N'admettant donc que des êtres individuels comme principes des phénomènes, il devait rencontrer naturellement la difficulté de savoir, comment une science philosophique du principe des phénomènes est possible, quand cependant les êtres individuels sont en nombre infini et ne peuvent, par conséquent, pas être connus, et quand, de plus, la science ne s'occupe que du général. Pour résoudre cette difficulté, Aristote rattache l'existence des êtres individuels aux conditions générales dont le philosophe possède une science et qui sont au nombre de quatre : la *matière*, la *forme*, la *cause motrice* et *la fin*.

33. L'être sensible et individuel tout entier apparaît comme quelque chose qui se compose de deux éléments, de la matière (υλη) et de la forme (μορφη, ειδος, λογος). Or, chacune de ces deux choses semble prétendre à donner à l'être l'essence fondamentale. Car il doit y avoir quelque chose dont tout le reste soit affirmé, mais qui est différent, quant à son existence, de tout ce qui est affirmé; il doit surtout être séparable et l'être d'une manière déterminée. Or telle n'est pas la matière, puisqu'elle n'est pas séparable, n'étant conçue que comme quelque chose qui se trouve de temps en temps sous des formes opposées, et qui, par cette raison, n'indique rien de déterminé. Elle n'a aucune propriété déterminée, parce que les substances

mêmes naissent et périssent, et par conséquent supposent un fondement qui n'ait absolument pas de substance. La matière une et indistincte n'est opposée à aucune chose ; loin de là, elle peut toujours appartenir à chacune des choses opposées. Elle n'est ni ceci ni cela, mais seulement ce qui peut être ; elle n'est que le rapport d'opposition entre la faculté (δυναμις) et la réalité (ενεργεια).

34. Si donc la matière n'est pas l'essence absolue des choses percevables, il s'agit de savoir, si cette essence sera cherchée dans la forme. Aristote dit de la forme, qu'elle est par rapport à la matière comme l'architecte par rapport aux matériaux, comme celui qui veille à celui qui dort, comme celui qui voit à celui qui a les yeux fermés, comme ce qui est travaillé à ce qui ne l'est pas. Il est clair, par cette analogie, que, pour Aristote, la forme indique ce qui est en réalité quelque chose, tandis que la matière doit exprimer la faculté générale d'être quelque chose. Il finit même par appeler aussi la forme la substance ou ce qui est quelque chose de l'être d'une chose, parce que l'être est exprimé dans l'idée. Ce n'est donc pas seulement le rond ou le carré qu'il entend par forme, c'est l'essence même des êtres ; c'est ce qui les fait être ce qu'ils sont. La forme de l'homme ne consiste pas dans des bras, des jambes, une tête disposée de telle manière ; elle consiste dans l'âme, dans ce qui en fait un être raisonnable, dans ce qui le distingue des animaux.

35. Nous trouvons donc une grande analogie entre la doctrine d'Aristote et la théorie des idées de Platon. Mais, tandis que Platon prend son essor dans le monde des idées, Aristote trouve prudent de nous rattacher au monde sensible et de revenir à ce qui est pour nous comme un être évident, et ce qui se révèle aux sens comme tel. Il pense que la forme ne peut être séparée de la matière ou de la faculté d'être ou de n'être pas que quant à l'idée, c'est-à-dire, en représentation. C'est ce qu'il confirme encore par des considérations sur la définition. Genre et espèce dans la définition sont entre eux comme matière et forme, et composent une unité de pensée, comme matière et forme composent une unité d'existence. Il

trouve que la différence dans la définition répond à la forme de l'être sensible, tandis que le genre en représente la matière. Et comme le genre reste un et que les espèces se multiplient, Aristote n'accorde pas que la matière soit le principe de la multiplicité; il ne fait d'une matière qu'une seule substance, mais qui devient plusieurs êtres au moyen de ce que produit la forme, et la réalité de la forme sépare l'un de l'autre. Cependant, commela matière doit perdre unedétermination quelconque (στέρησις) qu'elle avait avant que la forme fût survenue en elle, elle est aussi sous ce rapport cause de la diversité.

36. Aristote, selon son habitude, rattache les recherches précédentes à celles des philosophes antérieurs. C'est ce qu'il fait surtout pour l'idée de la matière et celle de l'infini, qui se rattache à celle de la matière. Dans Platon et chez les Pythagoriciens, l'idée du matériel et du sensible était unie à l'idée de l'infini. Aristote, pour qui l'infini est aussi inconnaissable, l'admet également. L'infini n'est pas conçu par Aristote comme un être, ni comme une détermination d'être; il n'*est* que facultativement, il consiste en ce que l'homme peut avancer de plus en plus, soit qu'il ajoute, soit qu'il retranche, de manière à ne jamais arriver à une fin. C'est donc un principe comme la matière. C'est pourquoi l'infini est aussi appelé, ainsi que la matière, éternel et impérissable. La limite de la science ne nous apparaît donc pas sous un jour brillant dans cette théorie.

37. Mais puisqu'Aristote envisage les êtres physiques individuels comme des composés de matière et de forme, il reste à savoir par quoi ces deux choses se composent, par quoi la faculté devient réalité. C'est le problème de la cause motrice. La matière n'étant que le facultatif ou le potentiel, elle n'a point en soi la force de se convertir en réalité, en sorte que le mouvement ne peut en procéder. Le principe du mouvement doit donc être cherché dans la forme, et la cause motrice doit être un être réel, puisque le mouvement n'est pour Aristote que le passage de la possibilité à la réalité. Il suit aussi de là que la forme et la réalité doivent être avant la faculté ou la

matière, quant à l'idée du moins, puisqu'autrement aucune réalité ne pourrait provenir de la faculté ou de la matière.

38. Or Aristote en cherchant pour chaque mouvement une cause motrice antérieure et qui soit déjà quelque chose de réel, doit être naturellement conduit à remonter à l'infini et doit, par conséquent, admettre que le mouvement n'a point de commencement. C'est ce qui résulte pour lui de plusieurs preuves et surtout de l'infinité du temps, parce que le temps n'est qu'une certaine détermination du mouvement. Cette opinion le conduit aussi non-seulement à affirmer l'infinité du mouvement passé mais aussi celle du mouvement à venir; elle se rattache même intimement à cette autre opinion d'Aristote que la matière est un principe éternel des choses.

39. Mais à l'idée de la cause motrice se rattache aussi très-étroitement l'idée du but ou de la cause finale; car la cause motrice désigne le commencement, tandis que le but indique la fin du mouvement. En cette matière, Aristote reconnaît les principes de l'école socratique, en ce qu'il attribue une fin à tout ce qui arrive. Il considère la recherche de la cause finale en toutes choses, comme le problème le plus élevé de la science, comme la cause première, qui doit être déterminée avant toutes les autres.

40. La question de savoir en quoi consiste la fin de la contingence doit, lorsqu'il est question des êtres sensibles, pouvoir être résolue par ce qui précède. Car le mouvement doit produire l'union de la matière et de la forme, et par le fait même, la substance. C'est pourquoi Aristote pense avec Platon, que la contingence est à cause de l'essence; et comme toute existence se fonde sur la substance, et que le but ou la fin est le bien, l'existence est aussi la fin et vaut mieux que la non-existence. On voit aussi par là comment tout, pour Aristote, tend de la possibilité à la réalité, qui est en germe dans la possibilité. Mais comme la réalité est produite, suivant lui, par le mouvement, elle tient nécessairement au mouvement, et puisque la série des mouvements se continue à l'infini, la réalité et la fin doivent être dans le mouvement même. C'est sous ce rapport qu'Aristote appelle le mouvement

énergie ou entéléchie, qui est opposée à l'idée de Platon; car celle-ci est conçue comme un contingent séparé du tout, subsistant par soi-même, et existant constamment; l'autre, au contraire, est principe d'une contingence et le vrai dans la contingence.

41. Nous avons donc ici les quatre causes qu'Aristote présente d'ordinaire concurremment comme moyens nécessaires pour expliquer les êtres et leurs phénomènes. Ce sont des causes premières, éternelles, auxquelles il faut s'arrêter, et qui n'ont d'autre raison qu'elles-mêmes. *La pensée a besoin de point d'arrêt* (1); la science n'est possible qu'à cette condition.

42. Mais bien qu'elles doivent être distinguées les unes des autres, ces causes ne doivent cependant pas être considérées séparément les unes des autres comme causes de l'être; elles sont même en partie dans une telle dépendance réciproque qu'elles signifient une même chose; ce n'est que par les points de vue différents sous lesquels cette chose est considérée, qu'elles diffèrent entre elles. Ceci surtout s'applique aux trois dernières: la cause motrice, la cause formelle et la cause finale ne sont au fond qu'une seule et même cause. C'est pourquoi Aristote considère le mouvement éternel dans la nature comme une *vie unique* de toutes les choses unies entre elles par la nature.

43. Mais quant à la quatrième cause ou la matière, on ne peut la réduire à n'en faire qu'une seule avec les trois autres; elle est le principe du sensible, et le sensible, dans les choses mêmes, tandis que les trois autres sont le supràsensible dans les êtres sensibles.

44. Cependant, tout en admettant cette opposition entre ces causes, Aristote ne regarde pas, avec Platon, la matière comme le principe du mal; mais seulement comme ce qui est susceptible de l'opposé, par conséquent aussi du bien et du mal, comme ce qui fait voir, en conséquence, lorsqu'il se trouve dans les choses, que le bien n'y est pas entier, par conséquent, il indique une restriction au bien.

(1) Met. liv. II, ch. 2.

45. Ces recherches sur les quatre causes nous montrent aussi, qu'Aristote n'admettait pas de hasard dans la nature, et qu'il cherchait partout des fins. C'est pourquoi il conçoit la formation du monde comme l'analogue d'une production artistique; et, en conséquence, tous les exemples, au moyen desquels il veut rendre sensible le concours des quatre causes, sont pris des produits de l'art plastique. Toute cette théorie ne s'éloigne donc pas beaucoup de celle de Platon et est très-conforme au caractère du peuple grec en général, dont l'esprit s'est particulièrement exercé dans l'art.

46. A sa théorie des causes premières, Aristote rattache sa critique des systèmes antérieurs : c'est un spectacle grand et curieux de voir comment l'antiquité s'est jugée elle-même, comment, revenant sur ses pas, elle a apprécié la route qu'elle avait déjà parcourue, de quel œil enfin la raison mûrie, fortifiée déjà par l'expérience des siècles, a envisagé son enfance et ses débuts. Les premiers livres de la Métaphysique sont consacrés à ce sujet. Sans entrer dans des détails que la nature de cet ouvrage ne comporte pas, nous dirons seulement que l'examen auquel se livre Aristote n'est pas une histoire sans vie des systèmes, c'est une représentation de la marche de l'esprit grec ; c'est un drame véritable qui prend cet esprit au moment où faible encore, ébloui par le spectacle qui s'offre à ses regards, il ne voit dans la nature que la partie la plus grossière ; qui nous le montre ensuite faisant chaque jour un nouveau pas, écartant peu à peu, selon la mesure de ses forces, les obstacles qui l'éloignent de la vérité, s'élevant enfin jusqu'à l'idée de Dieu, aussi bien qu'il a pu le faire au milieu des erreurs du Paganisme, et établissant ainsi l'intelligence dans quelques-uns des priviléges de sa haute destinée.

Aristote juge les systèmes philosophiques de ses devanciers, en les rapportant aux quatre causes dont nous avons parlé plus haut. Une philosophie qui reconnaîtrait toutes ces causes, serait la complète vérité. Une philosophie qui n'en établirait qu'une partie, serait en partie vraie, et en partie fausse, savoir : par l'absence de celles des quatre causes dont elle n'aurait pas su tenir compte. Le Stagirite met dans cette seconde classe tous les systèmes des philosophes avant lui. Sa philosophie, à lui seul, est dans la première classe.

Nous croyons que là où il y a exagération, il y a erreur. Si le Stagirite s'était contenté de dire que, dans sa philosophie, les quatre causes explicatives des êtres sont plus clairement formulées qu'elles ne l'avaient été dans aucun autre, il serait à l'abri de toute critique. Mais son assertion, vraie pour la plupart des doctrines qu'il apprécie, n'est point exacte pour ce qui concerne Platon. Il fait quatre reproches à son maître, au sujet des causes:

1° Platon a bien eu l'intention d'admettre la cause matérielle; mais ce qu'il prend pour cette cause, savoir, le grand et le petit, ou encore, la dyade indéterminée, ne l'est réellement pas.

2° Les idées platoniciennes ont été imaginées comme causes formelles et substantielles des êtres. Mais elles sont impuissantes à remplir cette fonction.

3° Omission de la cause motrice.

4° Ce qui est plus grave, omission du bien comme cause finale.

Pour juger ce que ces reproches peuvent avoir de fondé, on n'a qu'à se rappeler la doctrine de Platon sur tous ces points.

47. Jusqu'ici nous nous sommes occupé des principes finis et *conditionnés* du monde; élevons maintenant notre pensée jusqu'au principe premier qui est le fondement des autres.

S'il y avait une infinité de causes qui dépendissent les unes des autres, la science serait impossible. Il doit donc y avoir une matière première, ainsi qu'une force motrice première. Si les déterminations d'idées concernant la forme et l'être étaient infinies, il n'y aurait aucune détermination d'idée possible, puisque chacune d'elles dépendrait d'une précédente et que, s'il n'y en a pas une première, toutes les autres ne seraient pas possibles. Si nous n'admettions pas un être éternel distinct du monde sensible, un être immuable, comment l'ordre serait-il possible dans le monde? Il n'y aurait aucune fin dernière, tout bien disparaîtrait par la même, et il n'y aurait aucune raison dans la nature des choses, car la raison fait tout en vue d'une fin, d'un but, et personne n'entreprendrait rien, s'il ne pouvait pas arriver à une fin. Il résulte encore des mêmes raisons, qu'il doit y avoir une cause motrice première,

parce que autrement il faudrait remonter à l'infini, cherchant toujours la cause motrice, sans jamais trouver la science du principe du mouvement. Au contraire, on remonte de cause en cause, de l'homme à ce qui fait vivre, puis aux lois de son existence, puis aux mouvements généraux du monde, puis aux causes diverses de ses mouvements, enfin à la cause première et absolue, au moteur immobile. Cette théorie rattache donc la doctrine d'Aristote aux systèmes des philosophes antérieurs.

48. Nous avons vu plus haut qu'Aristote cherche à faire voir par la contemplation même du sensible, qu'il faut admettre une sphère supérieure pour rencontrer les premiers principes; il s'attache donc à l'idée d'un moteur qui, lui-même, n'est point mû, ni mis en mouvement par un autre, mais qui est le principe de tout mouvement. Si le premier cas avait lieu, le mouvoir et l'être mû devraient tourner circulairement de différentes manières. La doctrine d'une propagation mécanique du mouvement n'est donc pas admissible. Or puisque Aristote voulait faire voir qu'il faut admettre un premier principe non-mobile du mouvement, il devait s'opposer non-seulement à l'opinion mécanique, mais aussi à la théorie dynamique de la nature, qui cherche à expliquer tout ce qui arrive par une force qui est elle-même principe de son mouvement. Voici les différentes raisons contraires à cette théorie. Dans tout mouvement il faut le concours de trois choses : 1° la chose mue ; 2° le mobile ; 3° le moteur. La première doit être mue nécessairement ; le mobile doit mouvoir nécessairement et de plus être mû nécessairement et enfin le moteur en tant qu'il diffère de ce qui lui sert à mouvoir, doit mouvoir, mais il ne doit pas être mû. Les deux premiers cas arrivant, il est vraisemblable, pour ne pas dire nécessaire, que le troisième ait également lieu. La preuve plus stricte en faveur de l'admission de ce troisième cas se fonde sur une distinction qu'établit Aristote entre les parties du moteur de soi-même. Il y faut nécessairement reconnaître deux parties, ce qui meut, et ce qui est mû; et l'on ne peut pas prétexter qu'une des parties du moteur de lui-même met l'autre partie en mouvement, et que cette autre partie meut réciproquement la première; car, de cette manière, il n'y aurait pas de premier moteur. Aussi est-il impossible que

quelque chose se meuve dans toutes ses parties, car autrement il mouvrait et serait mû, enseignerait et serait enseigné sous le même point de vue. Il faut, au contraire, distinguer nécessairement dans ce qui se meut soi-même, ce qui est posé facultativement, le mobile, et ce qui est posé réellement, l'énergie, par laquelle seule la réalité du mouvement est opérée. Or, si ces deux parties doivent être distinguées, l'une sera ce qui est mû, l'autre ce qui meut; et cette dernière doit, par le fait même de l'opposition, être regardée comme immobile.

49. Mais si le premier moteur meut tout, il est un être vivant; il fait même en quelque façon partie des êtres vivants; il est impérissable puisque le mouvement et le temps ne peuvent périr, et qu'il faut d'ailleurs un être qui serve de base à tout ce qui est périssable.

50. De ce qui précède, il suit aussi selon Aristote que la cause motrice est unique; car le moteur éternel en tant qu'il est en actualité parfaite et qu'il n'a rien en lui qui ne soit que facultatif, est, quant à son idée, sans aucune matière. Mais la matière est le principe de la diversité, et les individus ne diffèrent les uns des autres qu'en ce qu'ils présentent la même forme ou la même espèce dans différentes matières. Le moteur éternel, ne participant d'aucune matière, ne peut donc se diviser en une pluralité d'êtres individuels; il ne doit donc y avoir qu'un seul monde et qu'un seul principe moteur du monde.

L'unité de la cause motrice résulte encore pour Aristote de ce que nous avons dit sur l'identité de la cause motrice, de la cause formelle et de la cause finale.

51. De ce que nous venons d'exposer, Aristote conclut encore que le moteur premier est un être immatériel et permanent et qu'il n'est pas dans l'espace; il n'est pas, par conséquent, non plus un être sensible. C'est pourquoi il doit être pensé et conçu avec l'entendement, et qu'il est esprit et raison; car ce qui peut saisir l'être et ce qui est pensable par l'entendement, c'est la raison, et la raison est énergie, quand elle saisit cet être, et par conséquent ce que la raison semble posséder de divin, est plutôt dans la raison elle-même que dans un objet pensable.

52. Mais Dieu est la raison qui est en même temps aussi l'être; il est donc la connaissance et l'objet de la connaissance, il est tout énergie. C'est pourquoi on l'appelle aussi l'essence des choses, ainsi que l'excellent, la fin de toutes choses.

53. Réunissant en lui ces perfections, la félicité doit être son partage. Cette félicité consiste dans la parfaite jouissance de la pensée rationnelle constante, que nous ne possédons que par intervalles. La jouissance, la félicité, pour l'homme, c'est l'action, mais son action commence et finit, elle est imparfaite, son bonheur ne saurait donc être complet. Le bonheur véritable n'appartient qu'à l'être dont l'existence est en même temps l'actualité absolue; Dieu seul est parfaitement heureux, seul il jouit de l'absolue félicité, parce que seul il possède la pensée absolue et constante. En Dieu, la pensée est une vue en soi, qui ne sort pas d'elle-même; elle n'occasionne aucune peine, parce qu'elle n'a pas besoin de passer de la faculté à la réalité. D'ailleurs le meilleur, dit Aristote, doit toujours penser le meilleur. Les pensées humaines, au contraire, sont des pensées imparfaites d'un autre et de soi-même; mais l'idée, la pensée en Dieu est la chose ou l'objet. De là le mot célèbre d'Aristote, que la pensée divine est la pensée de la pensée (αὑτον αρα νοει' ει'περ εστι το κρατιστον, και εστιν η νοησις της νοησιος νοησις.) Ici par conséquent objet et pensée sont une seule et même chose. « L'intelligence, dit le Stagirite, se pense elle-même, en tant que saisissant l'intelligible; car elle devient intelligible elle-même à ce contact, à ce penser : il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible... La possession de l'intelligible est l'actualité de l'intelligence; Dieu, dit-il encore, n'est point une intelligence oisive et inerte; la vie est en lui, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite. » La doctrine d'Aristote sur Dieu ressemble donc au fond à celle de Platon. Cependant, dans Platon, la doctrine sur Dieu et sur ses rapports avec le monde est beaucoup plus mythique que dans Aristote. Ensuite le premier exprime d'une manière assurée sa conviction, que Dieu, dans son unité, s'élève au-dessus de tout ce que nous pouvons comprendre.

Aristote, au contraire, est loin de se contenter d'une exposition mythique, il veut tout revêtir d'une expression scientifique déterminée, ce qui le conduit à appeler Dieu la raison. Mais bientôt cette expression positive ne le satisfait plus, et il se voit forcé d'y ajouter des déterminations négatives; car puisqu'en Dieu toute fin suprême est accomplie, on ne peut lui attribuer l'agir ni le faire, ni rien d'humain.

54. Mais si Aristote dut éprouver de grandes difficultés en voulant réduire l'idée de Dieu dans son unité au sens propre d'une expression positive et intuitive, il en rencontra également à concevoir Dieu comme moteur du monde, et l'on voit bien qu'il cherche à les éluder ou à les vaincre dans ses déterminations sur l'action divine. Il s'est évidemment efforcé de mettre la cause première de toute existence, par toutes les perfections qu'il lui attribue, en rapport plus direct et plus sensible avec les phénomènes, que Platon n'avait pu le faire. Ce qui lui réussit, en tant qu'il considère l'éternelle énergie comme une activité en parfaite réalité. Mais pour mieux déterminer les rapports de Dieu avec le monde, Aristote distingue entre cette énergie en soi et l'énergie de Dieu par rapport à autre chose. L'énergie de Dieu en soi est sa raison, qui se contemple elle-même, et dont le mouvement de la révolution céleste peut être considéré comme l'éternelle et uniforme expression. Mais l'expression la plus convenable pour indiquer l'énergie divine par rapport à autre chose, doit être prise dans la manière dont Aristote concilie le mouvement du monde au moyen de Dieu avec l'idée de la fin. Comme Dieu est ce qu'il y a de plus beau et de meilleur, il est aussi ce qui est le plus digne de nos vœux et le connaissable en rapport avec le connaître; et ces deux choses n'en font qu'une dans le principe premier, car en dehors de la pensée qui est son essence, il n'y a rien pour lui; il ne pense que lui-même, il est la pensée de la pensée. En tant qu'intelligible, il est aussi le bien; et c'est à ce titre qu'il est la cause du mouvement de tous les êtres. Car, comme intelligible, il met en mouvement la raison, et, comme bien, il met en mouvement la sensibilité, sans se mouvoir lui-même; la sensibilité ou ce qui désire et la raison

mettent ensuite le reste en mouvement ; c'est ainsi que le mouvement du monde et de la nature dépendent d'une cause immuable. C'est là une des pensées belles et vraies, qu'Aristote trouva déjà dans Platon, mais qu'il sut mettre en harmonie avec toute sa doctrine, en lui donnant une forme déterminée.

55. Voici maintenant comment Aristote conçoit la propagation du mouvement de la nature.

Au premier rang, parmi les substances sensibles, se rencontrent les astres, substances éternelles et incréées, véritables Dieux intermédiaires, placés entre l'être et les êtres, entre Dieu et le monde. Si l'on considère les astres en eux-mêmes, ils sont des principes, des causes finales ; car ils ont un mouvement propre, au milieu du mouvement uniforme du ciel, et chacun de ces mouvements doit nécessairement être rapporté à un moteur propre ; mais, d'un autre côté, les astres sont emportés dans le mouvement général du ciel ; ils ont un objet d'aspiration, un but, le moteur immobile, le bien absolu. Ainsi s'expliquent et l'unité et la diversité de l'univers. Aristote admet comme Platon que Dieu n'agit pas directement sur le monde ; il meut les astres comme objet de l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste ; mais Dieu n'en est pas moins le principe de tout mouvement. La seule différence que l'on puisse signaler entre ces deux philosophes, c'est que, pour Aristote, les astres sont éternels et impérissables de leur nature, tandis que Platon les fait naître de la volonté de Dieu, et fait dépendre leur immortalité de cette volonté même. Pour l'un comme pour l'autre, les astres sont des dieux secondaires, ils jouent un double rôle : mis en mouvement par l'être immobile et absolu, ils sont moteurs eux-mêmes relativement aux autres êtres.

Quant au mode d'action soit du moteur premier, soit des astres, il ne diffère point. Dieu est principe du mouvement en tant qu'intelligible et désirable ; il est le bien, et c'est en aspirant vers lui que les astres se meuvent. Le bien étant unique et absolu, ils ont tous un même but, une même cause finale, et de là l'unité du monde. Mais d'un autre côté, ils sont eux-mêmes des causes finales dans une sphère inférieure ; ils sont

le but d'autres mouvements, le bien d'autres êtres, et à leur diversité tient la diversité des mouvements de la nature. Il y a dans l'univers une chaîne continue de mouvements, qui tous s'engendrent les uns les autres, qui tous peuvent se ramener en dernière analyse au moteur unique comme à leur principe suprême.

56. Les recherches précédentes nous conduisent à ces résultats généraux :

1° La science, suivant Aristote, a pour objet de connaître les principes des phénomènes ;

2° Ces principes sont au nombre de quatre : la cause finale, la cause motrice, la forme et la matière ;

3° Les trois premiers principes se réunissent tous en une cause suprême, en Dieu, et sont parfaitement connaissables dans ce dernier principe ;

4° Il n'y a donc au fond dans le système d'Aristote, que deux principes généraux de toute existence, Dieu et la matière;

5° Le principe matériel n'est cependant pas absolument l'opposé de la cause rationnelle du monde, mais cette cause elle-même quant à la réalité et à l'activité.

Dans ce qui a matière se trouve donc facultativement tout ce qui peut être connu de l'entendement. La science de l'âme est en quelque sorte pour Aristote la chose sue ; la sensation est la chose sentie ; voilà pourquoi la matière devient connaissable pour nous.

57. Malgré tous ses efforts, Aristote n'est pas parvenu à donner une explication satisfaisante du grand problème cosmologique : la matière est une espèce de nécessité que Dieu ne peut surmonter ; et quand même la fin domine le plus souvent dans les œuvres de la nature, cependant le hasard a aussi sa place dans la formation des choses ; la connaissance des productions périssables de la nature fait même naître l'idée, qu'elles ne peuvent pas toujours participer à l'existence, parce qu'elles sont trop éloignées du principe de l'éternel mouvement, à peu près comme si ce principe ne pouvait pas pénétrer le tout dans toutes ses parties avec une égale puissance. Mais tel est toujours le sort de tout système qui contient une erreur

fondamentale ; elle vicie toujours tout ce qui s'y rattache, semblable à un mal dévorant, qui s'étend de plus en plus en tous sens. Ici, comme dans la doctrine de Platon, nous devons donc reconnaître, qu'il n'est pas donné à l'homme, sans les lumières d'en haut, de saisir complétement le rapport entre le divin et le cosmique. Tous deux ont cherché à établir que toute puissance et toute véritable existence doivent être attribuées à la divinité, sans cependant que la vérité du monde en souffre ; mais tous deux aussi ont été impuissants à développer parfaitement le rapport de ces deux vérités.

Quoiqu'il en soit, c'est cependant un regard profond que celui d'Aristote, qui, partant de l'aperçu clair, que la science humaine doit se former des phénomènes et de l'expérience qui en découle, considérait, en conséquence, le principe suprême de toutes choses comme énergie, activité et vie, mais comme une vie d'une forme immuable, comme une vie qui est en même temps toute essence.

D. *Physique d'Aristote.*

SOMMAIRE.

1. Rapport de la physique à la philosophie première. 2. Son objet—Le corporel ou la nature. 3. Idée de la nature. 4. Tout dans la nature a sa fin. 5. La forme. 6. La matière. 7. Le hasard, les prodiges et les monstruosités. 8. L'homme. 9. *Physique spéciale.* 10. Théorie du mouvement. 11. L'infini. 12. L'espace. 13. Le temps. 14. Réfutation des arguments de Zénon contre le mouvement. 15. Le mouvement est éternel. 16. Les diverses espèces de mouvements. 17. Le déplacement est le premier mouvement. 18. Il est circulaire. 19. De la forme sphérique du monde. 20. Le mouvement en ligne droite. 21. Théorie des quatre éléments déduite de celle du mouvement. 22. Il faut admettre un cinquième élément. 23. Subordination des différentes sphères du monde les unes aux autres par rapport au mouvement. 24. Conformité de la méthode d'Aristote à cette subordination. 25. La naissance des êtres terrestres. 26. L'âme. 27. Ses facultés. 28. L'entendement passif et l'entendement actif et leur destination diverse. 29. La raison théorique et la raison pratique.

1. La physique d'Aristote se rattache à sa philosophie première, parce que celle-ci a établi les principes généraux de la nature. Mais comme l'objet de la physique est le muable, le changeant, le contingent, elle n'est pas une science pure et rigoureuse. Les lois connues de la nature étant soumises à des

exceptions très-nombreuses, la physique est plutôt du domaine de l'opinion que de celui de la science. C'est de cette manière d'envisager la physique, que proviennent les vues hardies d'Aristote sur l'explication de certains phénomènes naturels.

2. La physique ne s'occupe que du corporel et par conséquent de la nature. Ce qui caractérise les produits de la nature, c'est une tendance déterminée et pour ainsi dire nécessaire; la nature est donc opposée à la raison et à l'art, dont les produits portent en eux le cachet de la liberté, puisqu'ils peuvent, dans des circonstances semblables, s'effectuer de manières opposées. D'ailleurs, les œuvres de la nature ont en elles-mêmes le principe de leur mouvement et de leur repos ; ce qui n'existe pas pour les œuvres de l'art et de la raison.

3. La nature est donc, pour Aristote, un principe ou une cause du mouvement ou du repos dans ce qu'elle anime immédiatement et non accidentellement. Elle meut, par conséquent, les choses ou les tient en repos, conformément à leur nature. Comme telle, elle est plutôt forme que matière, c'est la force cosmique générale; c'est la vie des choses, puisqu'elle leur donne le mouvement; c'est comme la chaleur vivifiante circulant dans l'univers. Tout est donc en quelque sorte plein d'âme, et le monde est pour ainsi dire un être vivant. Mais la vie du monde se manifeste autrement dans les êtres animés que dans les êtres inanimés; ceux-ci sont entièrement soumis à la force motrice générale; tandis que ceux-là sont doués d'une force motrice particulière, qui a cependant aussi son principe dans la force générale. D'où l'on voit que la physique d'Aristote est une physique dynamique. Mais comme il admet un mouvement dérivé, il n'exclut pas l'opinion des mécanistes dans l'explication des causes subordonnées.

4. Tout ce qui se fait dans la nature, a, suivant Aristote, sa fin. Par conséquent, l'investigation la plus importante et la première en physique est celle qui a pour objet de faire connaître les fins, tant celles, en faveur desquelles les phénomènes sont produits, que celles qui doivent produire les phénomènes. A la physique dynamique se rattache donc aussi, selon Aristote, le point de vue téléologique de la nature.

5. La forme, constituant l'essence pure et la fin des choses, doit, par conséquent, être un des principaux objets de la recherche du physicien. Mais en physique, l'idée de la forme n'est pas aussi pure, selon Aristote, que dans la philosophie première : elle y signifie l'ordre et la configuration générale des corps, la coordination des différentes parties des corps de manière à produire une figure déterminée.

6. Mais pour que la forme puisse exister, l'existence de la matière est aussi nécessaire ; la recherche sur la matière fera donc aussi une partie essentielle de la physique. A cet égard il faut donc remarquer, qu'il est de l'essence de la matière, d'apporter une certaine nécessité restrictive aux formations de la nature. Elle empêche celle-ci d'agir toujours avec une parfaite conscience et avec art. La nature n'est pas divine, mais seulement démonique ; voilà pourquoi elle produit souvent le mal.

7. C'est à ce point de vue de la nature que se rattache ce qu'Aristote a dit sur le hasard, sur les prodiges et les monstruosités, qui n'ont lieu que lorsque la nature formatrice ne peut maîtriser la matière. Aristote, se basant sur son idée de la forme, donne une très-grande étendue à l'idée de monstre. Partant de l'opinion, que l'homme mâle est le type des êtres animés, il regarde déjà la femme comme quelque chose d'inférieur et d'imparfait. Néanmoins la doctrine générale d'Aristote est que la règle, d'après laquelle travaille la nature, est la règle du bien, auquel elle tend sans cesse ; mais elle ne l'atteint pas toujours. La doctrine du Stagirite ressemble donc ici à celle de Platon.

Le bien dans le monde c'est, pour Aristote, le divin.

8. L'homme seul, aimant ce qui est beau et bon, occupe le premier rang parmi tous les êtres finis, et tient le plus du divin ; car son âme est d'origine divine. Cette âme est donc aussi la fin et l'essence du corps ; celui-ci n'est fait que pour elle. Aristote, comme Platon, cherche donc la fin et le centre de la nature terrestre dans l'homme et surtout dans l'homme mâle.

Tels sont les principes généraux de la physique d'Aristote ; si on les a bien compris, le reste est facile.

9. Nous entrerons maintenant dans quelques détails sur cette partie, en nous attachant toutefois à ce qu'il y a de plus philosophique dans les recherches physiques d'Aristote.

Aristote, dans ses recherches sur les différentes parties de la nature, commence par les conditions générales de l'existence naturelle. La nature lui apparaissant comme le principe du mouvement et du repos, mais le repos n'ayant lieu qu'où le mouvement ne peut exister, il s'en suit que le mouvement est la condition de toute nature. La théorie du mouvement appartient donc à la physique.

10. Le mouvement est pour Aristote l'activité facultative de l'être en tant qu'il est possible, de sorte que le mouvement est un état intermédiaire entre l'existence, quant à la possibilité seulement, et l'activité toute consommée, dans laquelle il n'y a plus rien de facultatif. Car le mouvement n'est ni antérieur ni postérieur au moment où ce qui est facultatif se réalise; plus tôt l'être n'est qu'en puissance, plus tard il n'est qu'en réalité. C'est pourquoi le mouvement n'appartient ni à la faculté ni à l'énergie : car ce n'est ni ce qui est grand facultativement, ni ce qui est grand réellement qui se meut nécessairement. Or si le mouvement est l'intermédiaire entre la possibilité et la réalité, ce qui établit la transition de l'un à l'autre, il semble alors appartenir au continu; et comme l'infini apparaît d'abord dans le continu et que le mouvement suppose aussi l'espace et le temps, qui sont ou limités ou infinis, la recherche du physicien doit pénétrer jusqu'à l'idée de l'infini, du temps et de l'espace.

11. L'idée de l'infini, comme nous l'avons vu précédemment, est réduite par Aristote à l'idée de la matière; elle est intimement liée aux idées de l'espace, du mouvement et du temps. L'infini n'est pas un corps, puisqu'il ne peut y avoir un corps d'une étendue infinie; car le corps est partout borné par sa surface. Le monde, comme une chose corporelle percevable dans l'espace, doit avoir une grandeur déterminée ou limitée. L'infini ne peut donc s'appliquer au monde. Mais si l'infini ne se trouve pas dans l'étendue, il faudra le chercher dans la divisibilité de la matière à l'infini. L'infini existe donc dans le

domaine du sensible, mais en puissance et non en réalité, et il est au limité, au fini, ce que la matière déterminable est à celle qui a déjà été déterminée par la forme. L'infini consiste donc dans une suite non interrompue de productions matérielles nouvelles, finies en elles-mêmes, mais d'une variété infinie.

Aristote déduit la même conséquence de la nature du nombre qui peut s'augmenter à l'infini. L'infini, pouvant toujours être augmenté, tient donc plus de la partie que de la nature du tout.

Il est facile de voir comment le mouvement participe à l'infinité de l'étendue dans l'espace, puisqu'il se propage par les parties infinies des corps et est par conséquent aussi continu que la grandeur qui remplit l'espace lui-même. C'est par rapport à ce point, qu'Aristote traite la question de l'idée de l'espace lui-même.

2. L'idée de l'infini le guide aussi dans la détermination de l'idée de l'espace. Tous les hommes admettent l'existence de l'espace ; car ils voient des corps qui se meuvent et qui par conséquent doivent se mouvoir et être quelque part. L'espace doit donc exister. Mais qu'est-ce que l'espace ? Il est évident qu'il diffère des corps, puisqu'il est tantôt occupé par un corps, tantôt par un autre. L'espace n'est non plus ni la forme ni la matière, puisqu'elles peuvent se séparer. C'est plutôt quelque chose qui contient. Or, lorsqu'un corps n'est pas séparé de celui qui le contient, et qu'il se trouve, au contraire, en connexion avec lui, il n'est pas en lui comme dans l'espace ; il y est comme la partie dans le tout. Le corps, entouré par un autre corps séparé de lui, est donc seul dans l'espace. L'espace est donc la limite, non pas du corps qu'il contient, mais du corps contenant, en tant que le corps, qui y est contenu, est susceptible de mouvement local. L'espace est un vase immobile, mais ce qu'il contient peut être mû. D'où il suit aussi, qu'il n'y a qu'un corps contenu dans un autre, qui soit dans l'espace et que le corps qui n'est pas contenu dans un autre n'y est pas. Le ciel n'est compris dans aucun espace; et il n'y a pour lui, considéré comme un tout, aucun mouvement dans l'espace, quoique ses parties puissent se mouvoir. Le lieu universel dans le-

quel tout se trouve, apparaît, en conséquence, comme la partie du ciel la plus excentrique, comme la limite immobile du corps mobile. D'où l'on voit qu'Aristote prend l'espace dans un sens tout-à-fait physique et qu'il ne conçoit aucun espace sans contenu. Aussi Aristote combat l'existence du vide.

13. A la recherche sur l'infini et l'espace se rattache celle sur le temps, comme troisième condition du mouvement. Le temps n'est pas le mouvement lui-même, puisque le mouvement peut être plus ou moins rapide, plus ou moins lent, ce qui n'existe point pour le temps ; le temps ne peut donc être que quelque chose qui convienne au mouvement. Or comme il y a une partie postérieure et une partie antérieure dans le mouvement, le temps n'est autre chose que le nombre du mouvement suivant l'antériorité et la postériorité. Il est donc aussi accessoirement la mesure du repos ; car le repos n'est que la privation du mouvement; il doit donc être estimé d'après la même mesure. Mais la mesure fondamentale du temps c'est le moment présent, puisqu'en lui se réunissent le passé et le futur. Par le présent, le temps est aussi bien continu que divisible. Mais le moment présent ne fait pas partie du temps, pas plus que le point ne fait pas partie de la ligne; il n'existe dans le temps que relativement, de même que les limites n'existent que relativement dans les choses qu'elles limitent. Le moment présent, considéré selon son essence, est toujours le même, il n'est autre que par rapport à son existence. Nous voyons donc très-clairement qu'Aristote considère beaucoup plus l'idée du temps comme une simple représentation que l'idée de l'espace ; qu'il cherche, au contraire, dans l'idée du mouvement, l'élément objectif qui tombe sous la représentation dans l'idée du temps.

14. C'est en se basant sur ces idées de l'espace, du mouvement et du temps, qu'Aristote réfute les arguments de Zénon contre le mouvement. Le fond de sa réfutation se trouve dans sa distinction de l'infini quant à la grandeur et de l'infini quant à la division : celui-ci seul peut être parcouru dans un temps borné.

15. Après avoir examiné les conditions du mouvement, Aristote se demande s'il est fini ou éternel, et se fondant sur l'idée du temps, il en conclut que le mouvement est éternel.

Il ajoute à cette raison, que la nature, qui fait tout pour le mieux, n'a pu reposer durant un temps infini pour entrer ensuite en mouvement, puisqu'en cela il n'y aurait pas d'ordre. Il ne conçoit pas non plus pourquoi le mouvement eût plutôt commencé dans un moment que dans un autre. Il déduit des mêmes raisons la continuité du mouvement.

16. Aristote distingue plusieurs sortes de mouvements. Se basant sur ses catégories, il pense que le mouvement ne peut avoir lieu en vertu d'aucune autre catégorie que de celles de quantité, de qualité et de lieu. Le mouvement quant à la quantité, est augmentation et diminution. Le mouvement, quant à la qualité, est transformation (αλλοίωσις), et le mouvement quant au lieu est le mouvement local ou de translation (φορα), en sorte qu'il y a trois mouvements et quatre changements (μεταβολή).

17. Parmi ces mouvements le déplacement est le premier. Car le mieux possible doit toujours avoir lieu dans la nature; mais comme le mouvement est incessant, le meilleur mouvement est le continu; or ce mouvement ne peut consister que dans un changement de lieu, puisque tous les autres mouvements vont d'un commencement à une fin, ou d'un opposé à l'autre; mais telle n'est point nécessairement la condition du mouvement dans l'espace, qui peut avoir lieu circulairement. D'ailleurs aucune naissance n'est possible, qu'autant que le mouvement dans l'espace a eu lieu auparavant, puisque la force productrice a été imprimée à la matière.

18. Mais si rien ne peut naître sans mouvement, il s'agit de savoir, comment un changement non-interrompu est possible dans le monde. A quoi Aristote répond, que le mouvement de la nature, procédant d'une cause première permanente, doit être unique, continu et infini. Mais le mouvement du monde, suivant le premier principe, n'est un qu'à condition d'avoir lieu dans l'espace. Or, le mouvement qui a lieu par translation est ou en ligne droite ou en ligne courbe ou mixte. Celui-ci ne peut-être le premier mouvement, puisqu'il participe de la nature des deux autres. Mais le mouvement en ligne droite ne peut pas l'être davantage, puisque la ligne droite est bornée, par la raison que l'univers est borné lui-même. Pour être continu, ce mouvement devrait donc se retourner sur lui-même et ce retour serait un moment de repos. Le mou-

vement en ligne courbe, s'il ne s'exécutait pas toujours dans la même direction et qu'il ne revînt pas sur lui-même, ne serait pas non plus constant. Il n'y a donc que le mouvement circulaire revenant toujours sur lui-même dans une direction semblable, laquelle unit la fin au commencement, qui puisse être constant et un, qui puisse durer autant que le temps. Ce mouvement est propre à la sphère du ciel, où se trouvent les astres; il est l'effet immédiat de la cause motrice première, qui doit elle-même être immobile pour mouvoir toujours de la même manière.

19. Aristote concevait le monde comme une sphère, à cause du mouvement circulaire du tout, parce qu'il n'y a ni espace ni vide en dehors du monde, comme il devrait y en avoir cependant, si le monde, se mouvant circulairement, n'avait pas une forme sphérique.

20. Le mouvement en ligne droite est de deux espèces ; il monte du centre vers la circonférence du monde, ou il descend de la circonférence vers le centre; ce qui établit les rapports de haut et de bas dans le monde. Selon que les corps sont doués de l'un ou de l'autre de ces mouvements, ils sont légers ou pesants. Un corps est léger, si le mouvement ascensionnel lui est propre; si, au contraire, il se meut naturellement de haut en bas, il est pesant. Comme la sphère céleste, qui ne peut en général subir aucun changement de lieu, est toujours dans un mouvement circulaire, il s'ensuit que son centre doit rester constamment immobile et dans le même état. C'est la raison, pour laquelle il doit y avoir nécessairement une terre reposant au centre de l'univers.

21. L'expérience nous prouve que le mouvement naturel des parties de l'élément terrestre, se porte de haut en bas; elles sont donc le pesant en soi. Mais l'élément terrestre ne réalise qu'un des modes opposés du mouvement en ligne droite, dont l'autre doit aussi s'effectuer. Voilà pourquoi l'existence du feu, qui monte de bas en haut, et qui est par conséquent le léger en soi, doit être nécessairement admise. On a donc des motifs raisonnables pour admettre l'existence du pesant et du léger en soi, puisqu'il y a dans l'espace du monde deux lieux opposés, le milieu et l'extrémité. Mais entre ces lieux se trouvent encore des espaces relativement hauts et bas. C'est pourquoi il existe encore un autre élément léger et un autre pesant,

qui sont l'air et l'eau. L'eau se place naturellement au-dessous de tous les corps, excepté la terre, et l'air s'élève de même au-dessus de tout, à l'exception du feu. Les modes opposés de mouvement, qui sont ici possibles et nécessaires, sont donc complétement réalisés, et l'existence des quatre éléments est également démontrée. Il suit aussi de là que les corps composés de ces éléments auront un mouvement mixte, correspondant à ceux d'entre ces derniers qui entrent dans leur composition.

Telle est la nature des différents mouvements, qui ont lieu dans la sphère des êtres périssables et dans les éléments dont ces êtres sont composés.

22. Il y a donc trois mouvements principaux dans le monde, le mouvement de haut en bas, le mouvement de bas en haut et le mouvement circulaire. Mais comme aucun des corps simples que nous trouvons sur la terre, ne se meut naturellement en cercle, Aristote admet un cinquième élément, qui est antérieur aux quatre autres et plus divin qu'eux, de la même manière que le mouvement circulaire est plus ancien et plus divin que les autres mouvements. Il appelle cet élément, suivant une ancienne tradition, éther. C'est de cet élément éthérique qu'est composée la sphère céleste, qui est par conséquent impassible et immortelle comme lui. Participant à la nature divine de l'éther, dont ils sont composés, les astres sont des êtres animés, immortels, doués de raison et de volonté.

23. La région terrestre est le séjour des êtres qui naissent et périssent. Les naissances et les morts sont éternelles comme le mouvement de la sphère céleste. Ces phénomènes sont soumis à la puissance des planètes, surtout aux mouvements du soleil et de la lune dans leurs différentes distances de la terre. En général, Aristote pense, que toutes les forces de la région terrestre sont dominées par les mouvements de la sphère planétaire, tandis que celle-ci dépend du mouvement de la circonférence extrême du ciel, mouvement le plus parfait de tous les mouvements, puisqu'il est la manifestation immédiate de l'énergie de la cause motrice première.

24. Nous voyons donc que tant qu'il est question des forces supérieures dans le monde, la marche d'Aristote est de haut en bas; il descend du plus parfait au moins parfait. Il fait dériver même la mortalité des êtres individuels de la sphère ter-

restre de ce qu'ils sont les plus éloignés de la force primitive; il dit que cette force divine y avait établi la succession non interrompue des naissances, pour qu'il y eût sur la terre comme une image de l'immortalité.

Dans la contemplation des êtres terrestres individuels, Aristote suit la marche inverse ; il s'élève successivement du moins parfait au plus parfait. Son opinion en général est cependant que tout se tient dans le monde et que l'inférieur et le moins bon dépend du supérieur et du meilleur.

25. Les êtres terrestres naissent du mélange des différents éléments. Ils sont animés ou inanimés. Aristote s'occupe particulièrement des êtres doués de vie. Il trouve une transition continue dans la nature, de l'élément à la plante, de la plante à l'animal et de l'animal à l'homme. Mais l'homme, surtout l'homme mâle, comme l'être vivant le plus parfait, attire, plus que tous les autres êtres vivants, l'attention d'Aristote.

26. Le principe général de la vie, c'est l'âme; l'âme est donc l'essence du corps animé; elle est en quelque sorte la forme d'un corps physique, qui a la vie en puissance. La parfaite définition de l'âme revient donc à dire qu'elle est la première entéléchie d'un corps physique. Elle est au corps ce que la faculté de voir est à l'œil. Mais quoiqu'elle soit dans le corps, elle en est distincte; elle n'est ni corps ni une grandeur étendue. Elle n'est donc pas dans l'espace et n'a pas en elle-même de mouvement; elle est dans le corps comme le batelier dans sa barque : quand celle-ci est en mouvement, le batelier se meut avec elle. Elle n'a pas de mouvement qui lui soit propre, mais seulement un mouvement accidentel. Son rapport à la raison est le même que celui de la nature à Dieu.

27. La vie des êtres individuels organisés se manifeste par une série de facultés, dont les plus basses appartiennent à tous, mais dont l'ensemble n'est que l'apanage de l'homme. Ces facultés sont la vie de la nutrition, dont la propagation fait partie; la perception sensible ou la sensation, l'appétit, la locomotivité et la raison ou la faculté de connaître. Les plantes ne possèdent que la faculté nutritive; les animaux ont en outre reçu la faculté de sentir et de se mouvoir. Or, ce qui sent, est aussi capable de peine et de plaisir; l'appétit s'associe donc toujours à la faculté sensitive. Cependant quelques uns des

individus de cette classe sont privés de la faculté de se mouvoir. Mais l'homme joint à toutes les facultés précédentes celle de connaître; seul, parmi les êtres terrestres, il est doué d'intelligence et de raison. Il possède cinq sens et un sens plus général, qui, selon Aristote, ne réside pas dans le cerveau; le cerveau n'est destiné qu'à former le contrepoids du cœur, où ce sens se trouve et où toutes les sensations se réunissent. De la sensation naissent dans les animaux plus parfaits l'imagination, la mémoire et la ressouvenance.

28. Dans l'âme humaine, il faut distinguer, comme nous l'avons déjà observé plus haut, l'entendement actif et l'entendement passif. Celui-ci est lié à l'organisme du corps et périt avec lui. L'entendement actif, au contraire, n'a rien de commun avec le corps; il y est venu du dehors; c'est quelque chose de divin; il peut donc exister après sa séparation du corps; c'est comme un être subsistant par lui-même et non sujet à la dissolution. Il est donc immortel, tandis que l'entendement passif s'éteint avec la vie. A la mort cessent aussi pour nous les facultés de réfléchir, de nous ressouvenir, d'aimer et de haïr, qui sont intimement liées avec l'organisme.

L'entendement actif n'appartient pas à chaque homme individuellement, mais seulement au tout, ainsi qu'on l'a dit précédemment. C'est dans cet entendement que consiste le caractère et l'essence véritable de l'homme, d'où l'on voit que dans la vie terrestre des choses naturelles, la fin dernière est la raison, si toutefois l'homme doit être regardé comme la fin des choses terrestres.

29. Aristote divise la raison en théorétique et en pratique. La première se prend simplement à la connaissance, la seconde s'occupe de la connaissance dans l'action. Celle-ci est donc dans un rapport intime avec les désirs qui nous poussent aussi à l'action. Il peut même y avoir lutte entre ces deux mobiles de notre activité, puisque les désirs sont ou rationnels ou sensibles. En suivant les premiers, nous méritons l'éloge; en nous laissant entraîner par les seconds, nous encourons le blâme. Mais c'est à la morale de déterminer, comment nos actions peuvent devenir raisonnables ou déraisonnables, bonnes ou mauvaises.

E. Morale d'Aristote.

SOMMAIRE.

1. Valeur scientifique de la morale, selon Aristote. 2. Elle se divise en *éthique*, *économique* et *politique*. 3. Ses rapports à la *physique* et à la *logique*. 4. Elle est purement humaine. 5. L'activité théorétique n'y participe point. 6. La vie théorétique est cependant le but suprême de l'activité humaine. 7. Ethique.— *Théorie du bien moral* ou *du souverain bien*. 8. Caractère de cette théorie. 9. Le plaisir n'est pas le souverain bien. 10. Il n'est pas contingence, mais énergie. 11. *Théorie de la vertu*. 12. La vertu est un milieu entre le trop et le trop peu. 13. Le bien est unique et les défauts sont multiples. 14. Définition complète de la vertu. 15. Résultats des recherches précédentes. 16. Pourquoi Aristote admet un grand nombre de vertus. 17. La vertu civile, ou la justice et ses espèces. 18. L'équité. 19. La véritable vertu, la véritable sagesse n'est possible que dans l'état. 20. La nécessité de la vie politique se reconnaît dans l'instinct qui porte l'homme à l'amitié. 21. L'*économique*, qui s'occupe de la famille. 22. Rapports mutuels des différents membres de la famille. 23. La propriété et l'esclavage. 24. Celui-ci est naturel, selon Aristote. 25. *La politique*— Origine de l'état. 26. Son véritable but. 27. Il se distingue du peuple. 28. Caractères du citoyen. 29. Les constitutions civiles. 30. Pourquoi Aristote en approuve toutes les formes. 31. Causes de leur diversité. 32. Elles résultent de la combinaison des pouvoirs publics. 33. Différentes formes des meilleures constitutions. 34. Motifs de la classification d'Aristote. 35. Mérite de sa politique sous ce rapport. 36. Nécessité de l'éducation pour réaliser une bonne constitution. 37. Critique du système d'Aristote. 38. Comparaison d'Aristote et de Platon en général. 39. Et de leur théodicée en particulier. 40. De l'influence qu'ils ont exercée sur la philosophie en général.

1. Aristote ne rattache pas, comme Platon, les principes généraux de la morale à ses recherches sur le bien et le vrai en soi; il les oppose plutôt les uns aux autres. Il croit que les recherches morales doivent avoir pour but, non de nous faire connaître l'essence de la vertu, mais de développer en nous des sentiments vertueux. Tandis qu'il regarde la philosophie première comme la plus certaine des sciences, il considère la philosophie morale comme ne reposant que sur des principes vraisemblables, qui ne peuvent par conséquent fournir aucune démonstration rigoureuse.

2. Aristote désigne ordinairement la morale par le nom général de politique, parce que, dit-il, le bien souverain, vers lequel tendent tous les efforts de l'humanité, peut être plus

complétement réalisé dans un état que dans une famille ou dans un individu (1). Il part de là pour diviser la politique en trois parties, l'*éthique*, qui a pour objet le bien moral de l'individu et qui lui semble comme fondement des autres parties de la *politique*, par ce que rien de bon ne peut être fait dans l'état si les mœurs ne sont pas bonnes. Vient ensuite l'*économique* qui traite de la bonne administration de la maison, et qui doit précéder la politique. parce que la famille est le fondement de l'état.

3. Avant d'examiner chacune de ces parties de la morale aristotélicienne, considérons le rapport qui existe entre cette partie de la philosophie d'Aristote et les autres, savoir, la physique et la logique.

Aristote regarde le moral dans l'individu et dans la société comme quelque chose qui se rattache aux dispositions et à la destinée naturelles de l'homme. Tout désir, toute action de l'homme provient d'un mobile naturel ; tout ce qu'il y a de moral en lui, a donc un fondement naturel. C'est ce point de vue de la morale qui la rattache à la physique, et qui fournit à Aristote l'occasion de réfuter l'opinion de Socrate, qui cherchait le principe de toute moralité dans la dialectique seulement. A cet égard, Aristote distingue deux parties dans la vertu. la vertu morale (ἠθική) qui naît des dispositions naturelles par la pratique, et la vertu de connaissance (διανοητική) qui complète la première et en fait une véritable vertu ; il faut, outre le faire légitime, la connaissance rationnelle et le dessein de faire le bien pour le bien, enfin il faut aussi la ferme et irrévocable assurance dans l'agir, assurance qui ne peut être acquise que par l'action morale habituelle ; car ce que l'on fait souvent devient naturel.

4. L'homme devient donc bon par trois choses : par nature, par habitude et par raison. Il suit de là que la morale est purement humaine, et qu'il y a dans l'homme beaucoup d'actions, qui ne sont pas soumises à l'appréciation morale. On

(1) Cette manière de voir est entièrement conforme à l'esprit grec.

voit aussi par là que la logique et la morale se tiennent intimement; car pour qu'il y ait vertu parfaite, la connaissance rationnelle pratique doit s'ajouter à l'habitude, et cette connaissance se forme par une réitération fréquente de la bonne action, comme la science naît de la succession et de la répétition des pensées.

5. Mais quoique a connaissance théorétique montre de l'affinité avec la raison théorétique, Aristote exclut l'activité scientifique du domaine de l'investigation morale. Car de même que les vertus physiques sont au-dessous du développement humain, de même la sagesse est au-dessus de la capacité humaine; elle n'a donc rien de commun avec l'activité propre de l'homme. Aristote la regarde, à la vérité, comme une vertu; mais la vie sage est au-dessus de la vie humaine, et cette vie en nous n'est pas humaine, mais divine.

6. Cependant comme la sagesse est une vertu et qu'elle se trouve dans l'âme avec toutes les autres vertus, il croit ne pas pouvoir lui refuser une place dans l'éthique. Et c'est précisément ici que se prononce le penchant d'Aristote pour la vie théorétique. Il estime l'activité de la raison au-dessus de tout; il la regarde comme l'activité absolument parfaite et nous devons constamment y tendre. Car la contemplation de la vérité donne les jouissances les plus pures et les plus durables. La pratique est à la sagesse comme le régisseur à son maître. Aristote dit même que la constitution civile doit aviser aux moyens de procurer du loisir, pour qu'on puisse cultiver la philosophie. Il est donc resté fidèle à la tendance socratique; et nous devons nous étonner qu'il ne s'y soit pas conformé dans sa morale. Mais ce qui semble l'en avoir détourné, c'est que la sagesse ne s'occupe que de ce qui ne peut être autrement, tandis que la morale ne concerne que ce qui peut se faire d'une autre manière; elle a pour but les actes extérieurs procédant de notre développement rationnel interne. La vie humaine tient, selon Aristote, le milieu entre la vie divine, qui est une vie toute parfaite, et la vie des animaux, destinée à la simple satisfaction des besoins naturels par l'action extérieure. C'est ce point de vue de la vie humaine, qui

domine toute la morale d'Aristote. Si on l'a bien saisi, le reste est très-facile.

7. Nous pouvons maintenant donner une exposition succincte de ses théories particulières sur la morale.

Les essais moraux d'Aristote roulent sur deux idées principales, l'idée du bien moral et l'idée de la vertu. Examinons donc ces idées.

En quoi consiste le souverain bien? C'est là une question qu'on entend très-souvent poser; on est d'accord sur le nom qu'on doit donner à ce bien: c'est le bonheur ou la félicité; mais on dispute sur la chose. Selon Aristote, le souverain bien est quelque chose de parfait; il est désiré pour lui-même; il se suffit à lui-même et satisfait tous les besoins. Mais l'homme ne peut l'obtenir dans toute sa perfection; le bien de l'homme ne peut consister que dans son œuvre. Il faut donc examiner la nature de cette œuvre, pour déterminer la nature du bien.

L'homme, comme nous l'avons vu plus haut, est doué de plusieurs facultés. Comme donc l'âme nutritive et l'âme sensitive, et même l'entendement théorétique, ne sont pas exclusivement propres à l'homme, il ne lui reste plus que l'activité pratique de l'âme, qui puisse être regardée comme son œuvre propre et par conséquent faire sa félicité.

Mais cette activité ne pourra donner un bonheur parfait que sous deux conditions: d'abord elle doit amener le développement de la vie dans tous ses degrés de perfection les plus élevés, et ensuite, ce développement doit durer du commencement de l'activité pratique jusqu'à la mort.

8. Ici se trahit déjà l'indétermination de l'idée qu'Aristote donne du bonheur. Car il ne peut déterminer le temps parfait que doit remplir la parfaite activité, ce temps ne signifiant pour lui que la partie la plus grande de la vie. Aristote dit lui-même, qu'il y a tant d'interruption dans le bonheur, que la moitié de la vie des heureux ne diffère en rien de celle des malheureux. L'activité pratique rencontre aussi une foule d'obstacles, qu'elle ne peut surmonter par elle-même. D'autres biens semblent donc encore être nécessaires pour la par-

faite félicité, puisque l'homme dépend des circonstances extérieures. Aussi Aristote adopte-t-il l'ancienne division des biens, principes de la félicité, en biens de l'âme, en biens du corps et en biens des choses extérieures. Ce qui prouve qu'il ne fait pas une petite part aux dernières espèces, c'est qu'il les regarde comme des moyens indispensables pour le bonheur. La vie morale de l'homme, selon Aristote, n'est donc pas indépendante ; elle tient, au contraire, à une foule de circonstances, sans lesquelles elle ne peut être parfaite, et dont Aristote ne sut pas comment délivrer l'homme.

Tel doit nécessairement être le sort de toute doctrine qui cherche le souverain bien dans la sphère de l'expérience.

9. Aristote, par rapport au sujet qui nous occupe, renouvelle aussi l'ancienne question de savoir, si le souverain bien ne consiste pas dans le plaisir, et la résout d'une manière négative. Cependant il ne refuse pas toute valeur au plaisir. On se trompe, selon lui, en croyant que le plaisir est un obstacle absolu au bien ; il nous y porte plutôt, puisqu'il résulte de la jouissance du bien : l'appétit pour le plaisir est aussi l'appétit pour le bien. S'il y avait des plaisirs qui pussent être nuisibles à la pratique du bien, il faudrait les fuir. En effet, Aristote distingue différentes sortes de plaisirs. Mais pour pouvoir distinguer le plaisir véritable du plaisir apparent, il faut remonter à l'idée du plaisir.

10. Aristote combat l'opinion de Platon, que le plaisir est contingent, en y opposant sa doctrine de l'énergie. Le plaisir est pour lui une fin et une énergie ; c'est une activité qui a en soi sa fin ; il naît du développement libre de l'activité humaine et non de l'activité animale, qu'Aristote dédaigne comme les plaisirs qui en résultent. Le plaisir auquel la vie morale doit donc aspirer n'est pour lui que celui qui consiste dans la jouissance d'une action raisonnable et vertueuse.

11. Mais s'il en est ainsi, on peut se demander ce que c'est que la vertu dans le sens d'Aristote. La vertu, suivant lui, se rapporte aux passions de l'âme. L'action par passion a lieu par nature et sans intention, tandis que le propre de la vertu est de faire le bien pour le bien, avec connaissance du bien.

La vertu, selon Aristote, est donc une résolution ferme et constante de faire le bien, laquelle devient inébranlable par la longue habitude de l'action. Ne se rapportant ni aux affections ni aux facultés de l'âme, elle doit donc être acquise par la pratique ; ce sera une habitude de l'âme, qui consistera en ce que l'homme exécute bien son œuvre.

12. Or toute œuvre est susceptible de trop ou de trop peu, et par conséquent aussi du milieu entre ces deux excès. La vertu doit donc être envisagée comme l'habileté au moyen de laquelle on prend le milieu dans ses actions et dans sa conduite relativement aux passions. Car les choses sont détruites par défaut ou par excès ; le proportionnel produit, augmente et conserve. Ce milieu n'est cependant pas quelque chose d'absolu ; il est au contraire très-relatif ; ce qui est trop pour l'un, pourra être trop peu pour l'autre.

13. D'après cette doctrine on pourra donc faillir de plusieurs manières, tandis qu'on n'agit bien que d'une seule manière. Ce milieu est cependant soumis à une règle : c'est qu'il doit être conforme à un jugement juste, tel que pourrait le porter l'homme de sens.

14. On pourra donc définir la vertu d'une manière complète en disant qu'elle est l'habileté de dessein, qui consiste à tenir le milieu par rapport à nous, tel qu'il pourrait être déterminé par un esprit droit ou par un homme de sens. Ici encore se manifeste le caractère vague et indéterminé de la morale d'Aristote.

15. Si nous résumons les développements précédents, nous parvenons à ce résultat, que, suivant Aristote, la sagesse (φρόνησις) consiste à se servir convenablement des moyens qui pourront nous conduire au but final de la vie, qui est la félicité. A cet égard toutes les vertus sont intimement liées les unes aux autres, car elles se rattachent toutes à la connaissance pratique, qui est essentiellement une et revient à cette sagesse dont nous venons de parler.

16. Mais puisque Aristote regardait la vertu comme la régulatrice des passions, il devait admettre précisément autant de vertus morales qu'il y a d'espèces de passions de l'âme,

lesquelles sont accompagnées de plaisir et de peine. Aussi sa division des vertus est-elle beaucoup plus étendue que celle de Platon. Ainsi il parle du courage, de la modération, de la libéralité (ἐλευθεριότης), de l'amour d'une grande dépense (μεγαλοπρέπεια) en rapport avec la condition, du noble orgueil, qui tend au grand, de l'ambition des honneurs, de la douceur, de l'affabilité, de la véracité dans le discours, enfin d'un enjouement délicat et spirituel, comme autant de vertus différentes. Ces divisions nous rappellent l'observation déjà faite, qu'Aristote n'est pas très-sévère dans sa morale. Elles nous semblent indiquer que cette morale a été faite pour l'homme d'état et pour une société relâchée dans ses mœurs.

17. Parmi les différentes vertus, il en est une à laquelle Aristote consacre un examen spécial : c'est la vertu civile, chose qui est très-conforme au caractère de sa morale, qui a particulièrement l'état pour but.

La vertu dans l'état, c'est la justice. Mais l'idée de justice est prise par Aristote dans un sens tantôt plus, tantôt moins large. Dans le sens large, elle indique l'habitude intentionnelle de faire tout ce qui est conforme aux lois. Mais il ne s'agit pas ici de la justice dans ce sens large, mais bien de la justice dans le sens propre et qui en fait une vertu distincte de toutes les autres. En ce sens, la justice est donc la vertu qui garantit à chacun le sien. C'est ce qu'Aristote explique, lorsqu'il distingue deux espèces de justice : la justice distributive (διανεμητικόν) et la justice commutative (διορθωτικόν). Celle-ci règle les transactions et les rapports de particulier à particulier, tandis que celle-là est la vertu, qui, dans l'état, distribue les récompenses et les peines, suivant le mérite. La justice est donc pour ainsi dire la juste mesure de ce qui doit se pratiquer et ne pas se pratiquer dans l'état et entre les particuliers, et en cela elle est entièrement conforme à l'idée qu'Aristote s'est formée en général de la vertu.

18. Mais outre le juste légal, Aristote admet aussi le juste naturel, qui est meilleur que le premier. C'est pourquoi une autre vertu doit encore être admise : c'est l'équité qui est comme le correctif de la loi, laquelle ne peut s'appliquer à tous les cas.

19. D'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la morale d'Aristote, on ne peut nier qu'elle ne détermine presque rien, parceque le juste-milieu, qu'elle recommande, est extrêmement vague. Mais cette indétermination s'explique, si nous faisons attention à la manière dont Aristote envisage la sagesse. Il la considère comme une seule et même chose avec la politique par rapport à l'habitude. C'est donc dans la politique que doivent être données des déterminations plus précises à ce sujet. En effet, suivant Aristote, l'individu ne peut connaître son plus grand bien, sans prendre en considération la famille et la cité, et ainsi la véritable sagesse est aussi, en fait, la véritable économie et la véritable politique.

C'est donc dans la politique que doit se manifester le vrai caractère de la connaissance rationnelle; le développement de la vertu morale dépend donc aussi de la vie politique, en s'opérant par l'éducation et l'instruction que nous tenons de l'état. Il est donc clair que la vie morale des citoyens dépend de l'état. Ce qui conduit Aristote à dériver la moralité des individus de la moralité antérieure de l'espèce, de la même manière que l'homme physique ne résulte jamais pour lui que d'un homme physique antérieur.

20. Mais avant de nous occuper de l'économique et de la politique d'Aristote, nous devons encore indiquer une partie passablement étendue de son éthique, celle qui regarde l'amitié. Nulle part l'auteur ne se montre plus digne d'être aimé que dans celle-ci. Il y a dans l'âme de l'homme, avec l'inclination instinctive au bien, une bienveillance générale pour tout ce qui est comme lui susceptible de plaisir et de peine, mais, par la persévérance du désir, il faut plus que le penchant, il faut la disposition invariable, qui naît de la coutume. On aime de plus en plus, à mesure qu'on procure le bien de ce qu'on aime. Pour la perfection de la vertu et du bonheur, il faut donc que la bienveillance naturelle se change, par une suite d'actes de bienveillance, en une volonté constante du bien d'un autre que nous, c'est-à-dire en amitié. Mais nul ne peut vouloir d'une volonté constante le bien d'un autre, si cet autre n'est susceptible des mêmes biens que lui, et par

conséquent ne lui est ou du moins ne lui devient semblable et égal. L'amitié suppose la ressemblance et l'égalité de l'aimant et de l'aimé. Celui que j'aime, je l'aime comme moi-même; il faut donc que ce soit un autre moi-même. (ἑτερος γαρ αυτος, ὁ φιλος ἐστι.) Mais l'égalité dans l'amitié suppose un échange constant de bienveillance; autrement l'avantage serait toujours du côté de celui qui aime, et qui donne; c'est de son côté qu'est l'action et l'énergie de l'âme, de son côté qu'est le plaisir. L'amitié exige donc la réciprocité d'affection. En outre, il faut que la bienveillance mutuelle se manifeste par des actions. Si l'ami est pour l'ami un autre lui-même, il faut que l'ami connaisse, comme il se connaît, ce que son ami est pour lui. Avec la réciprocité d'affection, l'amitié exige donc entre les amis la réciprocité absolue et comme l'identité de conscience. Enfin il n'y a d'amitié parfaite et invariable que celle qui a pour cause et pour fin la vertu, la perfection et la forme invariable de l'âme. Ainsi l'homme ne peut se suffire à lui-même; il est de sa nature de mettre sa vie en commun avec ses semblables, et de poursuivre dans la société la réalisation de l'idéal de la parfaite amitié; la vie solitaire lui serait odieuse et funeste. C'est ainsi que la question de l'amitié forme la transition de la morale à l'économique et à la politique.

21. L'économique s'occupe de l'organisation et des rapports de la famille et de la manière dont l'homme peut y atteindre son but, qui est la vie heureuse. C'est pourquoi l'économique s'occupe plus de l'homme que des biens matériels et des êtres vivants, plus des hommes libres que des esclaves, plus de la vertu de l'homme libre que de sa fortune. Mais la famille consiste dans la société établie entre l'homme, la femme et les enfants, et dans leur propriété. L'union de l'homme et de la femme est naturelle, parce que le mâle et la femelle ne peuvent être l'un sans l'autre. Elle a pour but la propagation de l'espèce et l'appui mutuel.

22. Mais quoique les deux parties soient libres et aient des droits l'une envers l'autre, l'homme possède cependant une supériorité naturelle. Cette union présente donc un rapport aristocratique. Mais les enfants sont au père ce que les sujets

sont à leur roi; aussi longtemps qu'ils sont sous le pouvoir du père, ils sont sa propriété et n'ont aucun droit envers lui. Cependant, comme ils sont destinés à être un jour des citoyens libres, l'état doit limiter la puissance paternelle et surveiller leur éducation et leur instruction. Le père est obligé d'avoir soin de leur bien être, pour lequel ils lui doivent respect et reconnaissance. Ils ont les mêmes obligations à remplir envers leur mère, mais avec quelque différence dans le degré.

23. Pour ce qui concerne la propriété de la famille, Aristote pense, qu'il faut tendre à la propriété la plus avantageuse et que cette propriété est celle de l'homme. C'est ce qui lui fait regarder l'esclave comme un élément nécessaire de la famille. Nous trouvons dans Aristote, comme dans Platon, l'opinion ancienne, que l'esclavage n'a pas seulement une base légale, mais aussi une base naturelle. Car il est des hommes destinés par la nature à servir, pour lesquels il est même avantageux de dépendre d'autrui.

24. De même donc qu'il est naturel que l'âme domine le corps, le principe raisonnable le principe irraisonnable, et l'homme la femme, de même il entre dans le plan de la nature, que le maître ait plein pouvoir sur ses esclaves, sans que ceux-ci aient le moindre droit sur lui, ils sont sa propriété absolue, et comme hommes non-libres, ils ne sont que des instruments, dont le maître se sert pour faire faire les affaires de sa maison. Cependant cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir entre le maître et les esclaves des rapports de pure bienveillance et d'amitié. En somme, la famille est pour Aristote une monarchie.

25. Plusieurs familles composent une commune; quand de plusieurs communes il naît une société qui se suffit à elle-même pour tous les besoins de la vie, l'état est formé. L'état a donc pour Aristote, comme pour Platon, son origine dans les nécessités de la vie; et, ainsi envisagé, l'état ne se forme et n'existe qu'à cause de son utilité.

26. Cependant le but de l'état n'est pas uniquement d'être utile aux citoyens, et de leur accorder appui et protection; ce sont bien là des conditions sans lesquelles il ne saurait subsis-

ter, mais qui ne conduisent pas encore à sa véritable destination. L'état est essentiellement une société destinée à porter les citoyens à une vie parfaite et vertueuse et par conséquent à la vraie félicité. C'est pour cette raison que le citoyen doit rester dans une société dont l'amour forme le lien.

27. Aristote distingue donc aussi l'état du peuple ; le peuple peut résulter de la commune habitation dans un même pays, par des alliances et des parentés ; si cette distinction n'existait pas, il pourrait y avoir, selon Aristote, des états d'animaux et d'esclaves.

28. Ne sont donc pas, suivant sa manière de voir, des citoyens d'un état, ceux qui habitent un seul et même pays, mais bien ceux qui participent à la justice et au pouvoir, (κρισεως και αρχης μετεχοντες) suivant une constitution juste; en sorte que l'état n'est possible qu'entre hommes libres et ceux qui forment entre eux une société basée sur la justice.

29. Pour qu'une telle société puisse exister, il faut donc nécessairement établir une constitution civile. Or de même que la connaissance rationnelle se règle, d'après Aristote, selon les circonstances, de même il faudra aussi avoir égard aux diverses constitutions existantes. Aristote, quoiqu'il se fût aussi formé un idéal de constitution, s'est donc beaucoup occupé des constitutions qui étaient en vigueur de son temps. Et ce qui nous fait bien connaître le caractère moral de sa politique sous ce rapport, c'est qu'il ne donne pas seulement des règles pour affermir les constitutions civiles imparfaites, mais qu'il va jusqu'à donner des conseils aux tyrans, aux oligarques et aux démocrates les plus effrénés, sur la manière dont ils peuvent conserver le pouvoir par des artifices qui ont servi de modèle à Machiavel.

30. La raison de cette manière de voir se trouve dans le caractère général de sa morale et peut-être aussi en ce qu'Aristote n'aime pas en général le changement ; il n'y a, dit-il, que le méchant qui aime le changement. Il ne veut même pas qu'on introduise de bons changements dans l'état, si ce n'est d'une manière insensible.

31. Mais puisqu'il y a tant de diversité dans les états et dans les constitutions civiles, il faut tâcher de reconnaître les cir-

constances qui l'amènent. Ce sont, suivant Aristote, le nombre et la qualité des citoyens et la nature du pays. Aristote donne, sous ce rapport, la préférence aux Grecs et à la Grèce. Il rejette la classification des citoyens proposée par Platon et fait en général une critique assez forte de la république de ce philosophe (1).

32. Les différentes espèces de constitutions sociales dépendent de la combinaison des pouvoirs publics, particulièrement du pouvoir suprême. Ces pouvoirs sont au nombre de quatre.

1° Le pouvoir souverain ;

2° Le pouvoir consultatif et délibératif en matières civiles ordinaires ou communes; ce pouvoir semble à Aristote le plus élevé des trois derniers ;

3° Le pouvoir qui dispense les hauts emplois à quelques citoyens ;

4° Le pouvoir judiciaire.

Ces trois derniers pouvoirs peuvent avoir différents caractères et se trouver, soit dans les mains d'un petit nombre, soit dans les mains de tout le peuple; ce qui donne naissance à des constitutions mixtes.

33. En général les meilleures constitutions sont celles où le pouvoir souverain est dirigé vers le plus grand bien de la société entière. Dans ce cas, le pouvoir souverain peut être dans les mains d'un seul ou dans celles d'un petit nombre ou dans celles de la multitude; d'où naissent trois formes sociales, qui s'appellent royauté, aristocratie et gouvernement populaire (πολιτεια). Si, au contraire, ces formes ne sont utiles qu'au pouvoir suprême et qu'elles ne soient pour ainsi dire que des dégénérations, elles prennent le nom de tyrannie, d'oligarchie et de démocratie. Aristote préfère la royauté aux autres constitutions; vient ensuite l'aristocratie et enfin le gouvernement populaire, qu'il regarde comme le moins bon. La tyrannie est le pire de tous les états dégénérés ; l'oli-

(1) Comparer ici entre eux Platon, Aristote, Machiavel et Montesquieu.

garchie est moins mauvaise que la tyrannie, et la plus supportable de ces trois dernières formes de gouvernement est la démocratie, parce que, bien qu'opposée au gouvernement populaire, elle lui ressemble cependant plus que la tyrannie ne ressemble à la royauté.

34. Il nous semble aisé de saisir en grand l'opinion qui préoccupe Aristote dans cette division et cette appréciation des différentes formes sociales. Comme l'état, en général, aspire à la justice, et que la justice consiste dans une égalité proportionnelle, il s'agit de déterminer ce qu'il faut considérer dans l'égalité proportionnelle. Mais il se présente ici trois points de vue, suivant lesquels le pouvoir de l'état peut être distribué : la liberté, la richesse et la vertu. La vraie constitution est celle qui n'a en vue que la vertu ; mais des constitutions mixtes, que l'on peut appeler aristocratie ou souveraineté populaire dans le sens large, se présentent, lorsqu'on fait attention à deux ou trois de ces points ; enfin, il y a lieu à des dégénérations pures, si l'on ne prend pour principe de l'état qu'un des deux premiers points : l'oligarchie, si l'on ne cède le pouvoir qu'à la richesse ; la démocratie, si l'on a pour but la liberté et l'égalité de tous les citoyens, et qu'en même temps on prenne en considération leur nombre et non leur qualité. Mais puisque Aristote tient de plus pour difficile ou pour impossible le perfectionnement moral de tous les citoyens libres, il préfère l'aristocratie au gouvernement populaire et demande des citoyens libres, qu'au moins ils aient appris à obéir à ceux qui valent mieux qu'eux, c'est-à-dire que, tout en manquant de connaissance pratique, ils aient néanmoins une juste opinion du bien. Il lui semble encore difficile ou même impossible que plusieurs citoyens seulement parviennent à l'accomplissement de toutes les vertus ; en conséquence, il veut la souveraineté d'un seul homme qui soit juste et qui forme, suivant les lois de la raison, les citoyens à la vertu.

35. Un grand mérite de la politique d'Aristote, c'est qu'elle insiste partout sur la pensée que la même chose ne convient pas pour tous ni partout. Il faut surtout faire attention, dans

l'organisation sociale, à la vertu politique des citoyens. Il faut, pour la royauté, un peuple capable de tolérer une famille qui s'élève au-dessus des autres par ses vertus politiques, à l'aristocratie, un peuple porté à obéir à des hommes vertueux ; à la démocratie, enfin il en faut un qui soit guerrier, qui puisse être dominé et dominer suivant la loi, laquelle distribue les dignités, d'après le mérite, même aux pauvres. Enfin Aristote présente encore une foule de considérations et de remarques intéressantes sur ce sujet, qu'il serait cependant trop long de citer ici.

36. En général, l'opinion d'Aristote concernant la constitution la plus parfaite est, qu'elle ne peut être réalisée absolument, mais qu'il faut avoir égard aux circonstances occurentes, et que la condition essentielle du bien-être public se trouve en ce que les meilleurs gouvernent comme des dieux parmi les hommes. Mais puisque les qualités morales des gouvernants et des gouvernés sont d'une si haute importance dans l'établissement des constitutions civiles, l'éducation des citoyens doit être regardée comme une des affaires les plus importantes de l'état. Cette éducation doit avoir pour but de former le corps aussi bien que l'esprit, surtout de rendre les citoyens heureux par la pratique de la vertu et de la sagesse, puisque le but de l'état et de l'homme inviduel est de parvenir à la félicité. On emploie ordinairement quatre moyens d'éducation : la grammaire, le dessin, la gymnastique et la musique. Aristote ne s'étend avec quelques détails que sur cette dernière, tandis qu'il ne donne sur les autres que l'opinion commune, ce qui est du reste son habitude en fait de détails.

37. De quelque manière que nous envisagions la politique d'Aristote, elle nous semble toujours une œuvre inachevée. Et en fait, toute sa doctrine nous apparaît sous ce jour. On pourrait la comparer à ces ouvrages d'art dans lesquels se remarque une grande exécution de détails, et la tendance à développer partout la plus grande richesse de pensées, mais

qui sont imparfaits sous les rapports de la variété et de la grandeur de la conception.

Cependant Aristote est un esprit profond, qui pénètre toujours dans les entrailles d'une question, fermement persuadé que la pensée rationnelle y règne. Dans le phénomène fugitif, il recherche donc ce qui le remplit, et en s'y appliquant, il sait s'en rendre maître et le ramener au général comme à son fondement. La raison est pour lui la fin de toutes choses ; et quoiqu'elle ne se trouve pas toujours dans ce monde, il ne peut s'empêcher de la reconnaître comme l'idéal de la science. Il loue donc le Très-Haut, la raison qui meut tout, qui descend même dans nos âmes pour y préparer une place à la vérité, à la science, à la vraie vertu. Mais lorsqu'il vient à regarder d'un œil froid le cours de la nature, l'irrésolution de notre conduite, il trouve tout cela bien loin de l'idéal ; il trouve que le divin ne parvient jusqu'à nous que comme une chose étrangère, et qui a de la peine à s'affermir dans le tourbillon incessant de notre existence et de notre vie. La science même lui apparaît donc comme quelque chose de passager ; la vertu reste sans doute, mais sa pratique est cependant soumise aux vicissitudes du jeu inconstant de la vie, et le bonheur, à ses yeux, dépend des caprices de la fortune. Cet idéal est donc refusé à la réalité de notre monde; et cependant la réalité est la vérité.

38. Platon et Aristote ont souvent et longtemps été les guides de la postérité en philosophie; c'est Platon qui, sous un certain rapport, a mis dans le monde toutes les idées fondamentales ; c'est Aristote qui, leur imprimant des formes rigoureuses, a fondé la science à proprement parler, et lui a donné jusqu'au langage qu'elle parle encore aujourd'hui. Négliger l'un ou l'autre de ces deux grands hommes, ce serait négliger en quelque sorte l'âme ou le corps de la philosophie. Aussi les a-t-on étudiés à toutes les époques de l'histoire et fréquemment comparés l'un à l'autre. Les uns ont soutenu que leurs doctrines sont entièrement opposées l'une à l'autre, tandis que les autres pensaient, que l'opposition entre ces deux philosophes n'était qu'apparente, ou qu'elle n'a lieu que sur des accessoires, et qu'ils

sont d'accord sur les choses essentielles. D'après ce que nous avons dit dans le cours de notre exposition de la philosophie d'Aristote, il faut avouer que les deux opinions sont un peu fondées. Aristote n'a pas été un si mauvais disciple de Platon qu'il n'ait pas reconnu la vérité qui brille d'une manière si éclatante dans la doctrine de son maître ; mais il la trouva aussi mêlée d'une sorte d'erreur qu'il voulut dissiper, ce qui le contraignit à se frayer une route à lui propre en philosophie. Sous ce rapport nous indiquerons comme points de comparaison la théorie des idées de Platon et celle de la forme d'Aristote ; leur manière d'envisager la science ; l'amour de l'un et l'aversion de l'autre pour l'idéal ; leur doctrine sur Dieu et le divin dans le monde, sur l'âme, sur les principes de l'univers et surtout leur philosophie morale.

39. Mais comme rien n'est plus propre à faire ressortir la différence des doctrines de ces deux grands génies, que de comparer leur théodicée, nous allons faire cette comparaison, mais d'une manière fort succincte. Voyons donc comment ils conçoivent Dieu en lui-même et par rapport au monde ; car c'est de ce point de vue que dérivent la plupart des autres différences de leur système. Reprenons donc les principaux points que nous avons passés en revue par rapport aux deux questions citées plus haut, et mettons en regard les deux systèmes.

Telle est la nature de la doctrine de Platon que le monde ne peut exister sans un Dieu qui agit sur lui à titre de force ; dans celle d'Aristote, au contraire, le monde n'a besoin que d'une cause finale. Platon démontre, en conséquence, l'existence de Dieu par la nécessité d'un artisan suprême ; Aristote par la nécessité d'une fin dernière. Autant que cela est possible dans des systèmes dualistes, le Dieu de Platon et celui d'Aristote sont parfaits, parce qu'ils ont la plénitude de l'être. Ils sont éternels, intelligents et heureux, parce qu'ils sont parfaits. Mais l'intelligence du Dieu de Platon s'étend à tout ce qui existe, car il faut connaître le monde pour agir volontairement sur lui ; l'intelligence du Dieu d'Aristote n'a pas d'autre objet que lui-même, car il doit ignorer les êtres pour lesquels il ne peut

rien ; et tandis que le Dieu de Platon aime le monde et se réjouit de l'excellence de son œuvre, le bonheur du Dieu d'Aristote a pour unique cause cette éternelle contemplation de lui-même. Le Dieu de Platon est bon et juste; le Dieu d'Aristote ne peut avoir ni ces perfections ni leurs contraires. Pour tout dire en un mot, le Dieu de Platon est une providence et le Dieu d'Aristote une cause finale (1). C'est cette différence fondamentale des deux systèmes qui fait que l'esprit de Platon, dans tous ses mouvements, part toujours de l'idée de Dieu et y revient toujours comme au centre de toute existence, de tout ordre, de toute harmonie, de toute beauté et de tout bien. C'est elle qui fait que le principe général de sa morale est si vrai, si profond, si beau, qu'il nous rend plus indulgents pour les erreurs qu'elle renferme. Aristote, au contraire, vit dans les régions presque inaccessibles de la plus haute spéculation, dans l'étude de la pensée solitaire, et alors il oublie le monde; ou il s'abîme dans l'intuition sensible, dans le cercle de l'expérience et alors nulle pensée de Dieu ne lui vient et n'échauffe son âme. De là le caractère tout empirique de sa morale; de là le peu d'influence que cette partie de son système a toujours exercée sur les écoles philosophiques postérieures. De là sa prédilection pour le domaine de l'expérience, Aristote est pour l'univers comme un architecte. Il s'y sent vivre et y veut déployer son activité créatrice. Il sonde le terrain jusqu'à ce qu'il ait trouvé un ferme point d'appui. De ce point aux confins du monde, tout lui est indifférent. Il trace un cercle immense pour son édifice, recueille des matériaux de toutes parts, les coordonne, les superpose les uns aux autres et les élève en forme de pyramide, tandis que Platon s'élance vers les cieux, comme l'obélisque, comme la flamme rapide. Si la prédilection de Socrate et de Platon pour les idées pures de l'entendement fut un contrepoids puis-

(1) Dans le système d'Aristote, le dualisme du monde païen, avec toutes ses conséquences, saute donc encore mieux aux yeux que dans celui de Platon. Celui-ci n'ôte pas non plus à l'homme toute espérance d'un meilleur avenir, tandis que celui-là ne lui laisse qu'une triste et stérile résignation au milieu des inévitables misères de cette vie.

sant dans Aristote à son penchant si prononcé à s'appliquer plus particulièrement à l'expérience et à la réalité qu'elle présente, il était cependant conforme à la marche naturelle du développement des idées, que ce contrepoids fût plus faible, au fur et à mesure qu'on avançait dans une route déjà battue. Les circonstances extérieures auxquelles nous voyons soumis l'esprit grec contribuèrent aussi à ce résultat. L'idéal allait donc toujours reculant de plus en plus ; l'observation des phénomènes prenait toujours plus d'empire et l'on finit par oublier qu'il y a quelque chose de plus à chercher dans les phénomènes que l'élément sensible.

40. Toutefois si deux hommes de la trempe de Platon et d'Aristote se partagent en quelque sorte l'humanité et se constituent comme les représentants des deux dons les plus magnifiques de l'esprit humain, dons qui sont rarement réunis dans le même homme ; si, en outre, ils ont eu le bonheur de développer complétement leur génie et de consigner les résultats de ce développement dans un grand nombre d'écrits étendus et parfaits, et non dans quelques propositions brèves et laconiques ; si, pour le bonheur de l'humanité, ces écrits ont été conservés et toujours plus ou moins étudiés; il est bien naturel que l'humanité, en tant qu'elle sent et pense, se soit vue forcée de prendre l'un ou l'autre de ces rares génies pour son maître et son guide dans le domaine de la science. L'histoire est là pour confirmer la vérité de ce que nous venons d'avancer. Les écoles philosophiques se sont toujours divisées en deux parties; les unes ont suivi la méthode de Platon, les autres celle d'Aristote. Si nous jetons un coup d'œil sur les philosophes et les savants d'Afrique, surtout sur ceux de l'Egypte, combien ne les voyons-nous pas incliner au Platonisme? Si nous considérons les peuples de l'Asie et même ceux d'Europe, surtout au moyen-âge, nous leur trouvons plus d'inclination pour l'Aristotélisme, avec des nuances d'idées plus ou moins prononcées. De même que les peuples se divisent entre eux, de même les siècles partagent leur admiration entre Platon et Aristote. C'est donc un véritable avantage de notre siècle de tenir la balance entre ces deux illustres maîtres de la pensée;

ce que Raphaël a voulu indiquer dans son école d'Athènes, en plaçant ces deux grands hommes l'un vis-à-vis de l'autre (1).

CHAPITRE X.

Premiers Péripatéticiens.

SOMMAIRE.

1. Dégénération des idées d'Aristote. 2. *Théophraste.*— Caractère mesquin de sa doctrine—Egoïsme de sa morale. 3. *Eudème.*—Même tendance. 4. *Aristoxène* et *Dicéarque* nient la réalité de la raison et de l'âme. 5. *Straton de Lampsaque* tombe de plus en plus dans le matérialisme. 6. *Lycon, Ariston de Cos, Critolaüs font de leur école une école de rhéteurs.*

1. Les premiers Péripatéticiens semblent avoir tâché d'étendre le champ de la doctrine d'Aristote dans la direction que nous venons d'indiquer. C'est un phénomène qui s'explique très-facilement, si l'on fait attention à la marche qu'avait suivie Aristote. Car de la même manière qu'il combattit le faux élan des premiers académiciens, et s'éleva même contre la tendance de son maître à l'idéal, de la même manière qu'il se forma une opinion un peu froide sur les choses de ce monde et qui inclinait même au mépris de l'existence humaine et de ce qui s'y rattache; de même il dut être peu porté à élever ses disciples au ton de cette inspiration, sans laquelle pourtant on ne fait rien de grand dans la science et dans la vie, sans laquelle l'homme ne peut s'élever à la connaisssance des choses divines. Sans doute qu'à force d'application, les Péripatéticiens purent bien faire plu-

(1) Gurlitt, dans son esquisse de l'histoire de la philosophie, résume ainsi les principaux mérites d'Aristote qu'il rapporte à cinq titres : 1. La division et la classification des sciences; 2. l'extension donnée à leur domaine par l'histoire naturelle, l'économie, etc.; 3. la langue philosophique déterminée et enrichie; 4. l'union de l'histoire de la philosophie avec l'étude de la philosophie; 5. le sage emploi du doute comme préparation à la recherche de la vérité.

On peut lui reprocher 1. un désir trop marqué de rabaisser les philosophes qui l'ont précédé; 2. l'extrême obscurité et la sécheresse de son style; 3. un besoin exagéré de combinaisons systématiques; 3. l'abus des expressions techniques, des divisions et des distinctions.

sieurs choses, et des choses dignes de réflexion, mais ils se montrent petits dans la vie et dans l'opinion qu'ils s'en firent.

2. C'est ce qui se remarque très-clairement dans la morale de *Théophraste d'Eressos* dans l'île de *Lesbos*, successeur immédiat et le plus distingué des disciples d'Aristote, et qui laissa un nom dans l'histoire naturelle. Ainsi il recommande avant tout la recherche des biens extérieurs et rabaisse la vertu. *Vitam regit fortuna*, dit-il, *non sapientia*. Aussi attribue-t-il le caractère de la divinité, tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, mais tantôt aussi au ciel et à tout le système astronomique. Combien il est éloigné de la force platonique qui salue la mort avec joie dans l'espérance d'une science plus parfaite, lorsqu'il accuse la nature d'avoir donné à l'homme une vie trop courte pour qu'il puisse achever les sciences qu'il a commencées! Sa morale se renferme dans un égoïsme étroit; il va jusqu'à mépriser le mariage et les rapports paternels dans la plupart des positions de la vie. Ses idées sur le mouvement diffèrent aussi de celles d'Aristote, puisqu'il le confond avec l'énergie. C'est pourquoi il dit que l'âme est en mouvement et que ce mouvement est corporel ou incorporel.

3. Eudème ne fit que développer les opinions de Théophraste, et en morale il plaçait la vertu dans le bonheur seul.

4. Deux autres disciples d'Aristote s'écartent encore plus de l'idée que leur maître avait donnée de l'âme. Aristoxène, célèbre dans l'antiquité par ses connaissances musicales, revint à cette opinion qui fait consister l'homme dans une triple harmonie. opinion combattue par Aristote. Dicéarque, qui fit entrer les sciences empiriques, particulièrement la géographie, dans le cercle de l'école péripatétique, ne semble pas très-éloigné de cette opinion. Il dit clairement que l'âme, la raison n'est pas un être ou une substance en soi, mais seulement un certain état du corps, un état d'animation qui compète à l'unité du corps, aussitôt qu'il est formé et disposé d'une certaine manière dans ses parties par la nature. Il niait par conséquent aussi formellement que l'âme fût immortelle.

5. Ces erreurs font voir dans quelle direction s'avançait l'école péripatétique, en s'attachant de plus en plus au sensible.

C'est ce que nous remarquons encore dans la doctrine du disciple et du successeur de Théophraste, de *Straton* de *Lampsaque*, surnommé le Physicien. Se conformant aux idées de son maître qui considérait l'énergie de la raison pensante comme un mouvement, il alla jusqu'au point de résoudre la pensée intellectuelle dans la perception sensible et de tout expliquer par la nature seule, sans comprendre la nécessité d'un Dieu, qui, dans son immobilité, mette le monde en mouvement. « La nature, dit-il, possède en elle-même une certaine « force de vie et d'action ; elle n'a ni sentiment ni forme ; tout « se produit de soi-même, sans l'intervention d'un ouvrier ni « d'un auteur. »

Il paraît que ce fut surtout la théorie du mouvement établie par Aristote et modifiée par Théophraste, qui conduisit Straton à ce résultat matérialiste.

6. C'est une chose remarquable que Straton s'occupa si peu de connaissances expérimentales. Il semble avoir cru avec ses successeurs que les premiers Péripatéticiens avaient atteint la perfection à cet égard; il se contenta donc des résultats de leurs recherches. Mais sous ses successeurs *Lycon*, *Ariston* de Céos, *Critolaüs* et d'autres, l'école péripatétique semble avoir pris encore une autre direction. On nous dit que ces philosophes ne firent que revêtir des lieux communs, des ornements de la rhétorique, et nous ne savons autre chose de leurs doctrines, si ce n'est qu'elles se rapportent à la morale, qu'ils ne pouvaient pas, eux non plus, entendre absolument dans le même sens qu'Aristote. Il ne faut pas s'étonner que l'école péripatétique soit alors devenue très-insignifiante, et qu'après Straton elle n'ait trouvé que peu de partisans, puisque le caractère de l'éthique d'Aristote n'a jamais exercé une grande influence.

CHAPITRE XI.

Les Sceptiques, les Épicuriens et les Stoïciens.

SOMMAIRE.

1. Décadence de la philosophie après Platon et Aristote. 2. État politique de la Grèce. 3. Mélange des Macédoniens aux Grecs, des Grecs aux Orientaux. — Servilisme et tyrannie. 4. Luxe sans bornes. — Incertitude de la propriété. — Désir effréné des jouissances. 5. L'art se conforme à cette tendance. 6. La philosophie la suit aussi. 7. Coup-d'œil sur son état antérieur. 8. Insuffisance de la théorie du monde faite par Platon et par Aristote. 9. Elle occa-

sionne de nouveaux essais. 10. Les Stoïciens s'attachent au passé et s'opposent à leur siècle. 11. Les Epicuriens s'y conforment. 12. Les Sceptiques se réfugient dans un doute pusillanime.

1. Nous allons voir renaître de vieilles erreurs, que Socrate, Platon et Aristote avaient combattues avec tant de force. Quelles sont les causes de cette rétrogradation de la science? C'est ce qu'on ne peut comprendre qu'en jetant un coup-d'œil sur l'état de la vie sociale des Grecs à cette époque.

2. Quel était en effet le caractère de cette époque? Déjà Aristote avait vu la chute de la liberté grecque ; cependant s'il s'était montré favorable à la royauté, c'est qu'elle s'était annoncée comme grecque et qu'elle respectait les lois. Aussi ne fut-il témoin des troubles qui naissent d'une domination fondée sur la force des armes, que dans les dernières années de sa vie. Les hommes dont nous allons parler avaient, au contraire, grandi pendant ces temps de guerre, où se préparait et s'accomplissait le renversement de tout gouvernement légitime et national en Grèce ; dans ces temps, où tout se décidait ordinairement par la force des armes, où le meurtre, l'artifice et la fraude étaient regardés comme des moyens licites et ordinaires, pour s'élever ou se maintenir au pouvoir ; où enfin la propriété était d'autant plus incertaine, plus chancelante que la fortune était plus considérable. Or, quand on sait que la meilleure partie des mœurs grecques avait leurs racines dans la vie politique, on doit alors s'attendre à une décadence de mœurs qui pénètre presque toute la nation grecque, qui efface l'antique caractère civique, dont il ne restait de traces que dans quelques recoins isolés, et pour ainsi dire cachés, et qui enfin ébranle jusqu'à la vie domestique elle-même. Ce ne fut en effet qu'avec le temps que l'on parvint à reconnaître que, quand la vertu n'a plus d'empire dans la vie publique, on peut cependant encore vivre tranquille au sein de la famille et dans la vie privée.

3. Pour bien comprendre le caractère de cette époque, il faut encore faire attention à deux choses: au mélange opéré par la domination macédonienne, d'abord entre les Grecs et les demi-barbares du Nord, et plus tard entre les Grecs et les Orientaux amollis;

mélange qui donna au caractère grec, d'une part, une férocité et une cruauté qui lui étaient restées étrangères jusqu'alors, du moins quant au degré; d'autre part, un esprit mixte de liberté et de servilisme qui, suivant les idées antiques, devait nécessairement porter atteinte au respect du droit de l'humanité. Il faut ajouter à cela l'établissement de la tyrannie dans la Grèce proprement dite, et la puissance qu'acquirent les farouches et rapaces Etoliens.

4. L'autre circonstance qu'il faut remarquer, c'est le raffinement des arts de la vie, qui se tournèrent dès-lors, de plus en plus, vers les jouissances du luxe. Cette époque est riche en inventions, tant dans les arts mécaniques que dans les ouvrages qui servent à la commodité, à l'ornement et au plaisir de la vie. La propriété étant incertaine, que pouvait-on faire de mieux, en effet, si ce n'est de jouir des richesses qu'on possédait? Les moyens ne manquaient pas; déjà les temps antérieurs les avaient préparés. C'est alors que les plaisirs de la table furent portés à l'excès du raffinement, que les cuisiniers devinrent chers, les courtisanes célèbres, et qu'il y eut aussi des bouffons pour l'amusement des rois.

5. L'art n'avait plus de chefs-d'œuvre pour célébrer les fêtes religieuses et nationales, plus de productions spirituelles et piquantes pour faire sentir au peuple sa propre inconstance ou les faiblesses de ses maîtres et de ses favoris : plus souple, plus complaisant, il se prêtait au plaisir et à l'amusement des riches et des puissants. La nouvelle comédie (Aristote en parle déjà dans ce sens *Eth. Nic. IV*, 14.), qui caractérise le génie artistique du temps, n'était pas destinée, comme l'ancienne, à exciter dans l'âme du spectateur le rire et la honte toute à la fois sur ses propres faiblesses, mais à l'amusement et au délassement d'hommes plus délicats, qui, à la vérité, n'aimaient ni à entendre, ni à voir les faiblesses humaines, mais qui n'étaient pourtant point fachés de les deviner.

6. La philosophie dut aussi prendre un ton en rapport avec cet état de choses, soit en s'y opposant, soit en s'y conformant, au mépris de sa propre dignité. Ce dernier cas dut d'autant plus arriver que la culture philosophique de l'esprit était devenue

un besoin de l'époque. Ainsi nous savons que même les courtisanes fréquentaient les écoles des philosophes. La plupart des hommes d'état se formaient aussi aux mêmes sources. Les philosophes étaient alors considérés comme les meilleurs orateurs et ordinairement employés aux ambassades et à d'autres affaires. Il était donc naturel qu'on s'efforçât de rendre la philosophie agréable aux gens du monde ; on y réussit de plusieurs manières. Un tyran de Sicyone avait tant de goût pour les disputes philosophiques, qu'oubliant tout le danger qu'il courait, il se mêla aux philosophes, sur la place publique, où il fut tué par leurs disciples.

7. Tels étaient les rapports extérieurs qui depuis eurent, une influence en partie pernicieuse sur la philosophie. Mais le développement antérieur de la science contenait déjà plusieurs principes des fausses directions philosophiques qui se manifestèrent dans la suite. Platon et Aristote n'avaient pu vaincre entièrement la corruption sophistique. Les petites écoles socratiques secondaires entretinrent encore un certain esprit de querelle sophistique, une manière de voir étroite et minutieuse dans la vie et dans la science; et il ne manquait qu'une occasion favorable pour que ces restes d'une culture d'esprit basse et étroite gagnassent plus de terrain. L'école cyrénaïque favorisait le penchant au plaisir et à l'égoïsme; les Cyniques enseignaient le mépris des mœurs et de la vie sociale; les Mégariques se livraient à des disputes assez vaines, ainsi que d'autres philosophes cités çà et là sous le nom de dialecticiens, qui entretenaient le goût des Grecs pour les questions subtiles et pour les solutions ingénieuses. Aussi voyons-nous que Démocrite avait ses adhérents, qui propagèrent la doctrine des atomes, l'athéisme, l'amour des plaisirs et le doute universel.

8. Ajoutez à tout cela que la solution que Platon et Aristote avaient donnée du problème cosmologique, était loin de satisfaire la raison. Platon n'avait pu parvenir à expliquer d'une manière claire et suffisante, la coexistence du monde de la contingence et du monde des idées. Au moins faut-il avouer qu'il y a beaucoup de vague dans sa tentative à cet égard, et

qu'au fond de son système se trouve le dualisme, quels que soient les efforts qu'il fasse pour le cacher. Platon n'avait pas non plus expliqué pourquoi, avant la production du monde et du temps, le principe de toutes choses était resté dans l'inactivité. C'étaient là des points qui devaient surtout frapper l'esprit des hommes qui croyaient, que le problème cosmologique peut se résoudre par la seule force de l'intelligence humaine. C'est de ce point de vue qu'il faut juger l'impression qu'ils devaient en recevoir. Car si nous sommes aujourd'hui convaincus de l'impossibilité où nous sommes de parvenir humainement à cette solution, c'est parce que nous avons été éclairés par la lumière divine du christianisme. Aristote, à la vérité, avait attribué à l'être premier une énergie, une activité incessante et éternelle; il l'avait reconnu comme cause motrice, formelle et finale de toutes choses; mais ayant également admis l'éternité de la matière, son système était aussi dualiste et satisfaisait par conséquent aussi peu la raison humaine que celui de Platon.

9. Aussi longtemps donc que l'activité philosophique des Grecs eut assez d'énergie pour créer d'autres systèmes, ils durent naturellement tâcher de donner, du moins en apparence, une solution plus satisfaisante du grand problème, et de faire connaître l'enchaînement rationnel des choses, pour en déduire les lois qui régissent le monde, pour déterminer le but de la vie humaine, et les règles qui doivent guider les hommes dans leurs actions.

10. A cet égard deux voies leur étaient ouvertes : d'une part, s'attachant fermement aux idées du passé, pour combattre les tendances corruptrices de leur temps, ils pouvaient suivre les traces des Pythagoriciens, de Platon et d'Aristote et admettre, dans la formation du monde, l'intervention de la puissance divine, qui dispose et ordonne tout d'après les idées du Beau et du Bien; c'est ce que firent les Stoïciens; mais en confondant la divinité avec la matière, ils retournèrent au panthéisme d'Héraclite et firent ainsi descendre la science de la hauteur où l'avaient placée leurs prédécesseurs.

11. D'autre part, d'un esprit peu profond et peu philosophique, voulant aussi se conformer au goût prédominant de

leur siècle, ces penseurs pouvaient se renfermer exclusivement dans le domaine de l'expérience, se rattacher à la physique ionienne pour expliquer l'origine et les phénomènes du monde, en déduire les lois de la vie humaine et éloigner l'idée de Dieu de leurs spéculations philosophiques. Telle fut en effet la marche d'Epicure et de son école.

12. Quant aux Sceptiques, ne sachant pas s'orienter au milieu des opinions différentes et souvent contradictoires des philosophes antérieurs et du flux continuel de la contingence, ils s'abandonnaient à un doute pusillanime et regardaient toutes choses comme sujettes à l'incertitude ; ce qui doit naturellement arriver à tous ceux qui s'attachent principalement aux rapports accidentels des choses. Le scepticisme n'est donc qu'une transition à un autre développement intellectuel, et désigne l'état où, bien qu'on soit déjà persuadé que la vérité ne se rencontre plus dans les phénomènes sensibles, l'on ne peut cependant pas trouver dans la marche du développement scientifique suivie jusqu'alors, un moyen de s'élever au-dessus du sensible; car la conscience humaine apparaît trop liée à la sensibilité. Le scepticisme se place donc entre Platon et Aristote, d'une part, et de l'autre Epicure et les Stoïciens, mais seulement comme un phénomène très-passager.

Ce fut ainsi que, de tous les éléments divers que nous venons d'énumérer, se formèrent les doctrines antiphilosofiques que nous allons maintenant examiner.

Les Sceptiques.

SOMMAIRE.

1. Vie de Pyrrhon. 2. Timon. 3. Le bonheur ou la vertu est le but du scepticisme. 4. Pour y parvenir, considérer trois points : 1. *La nature des choses.* τροποι. 2. *Leurs rapports avec nous*, suspension du jugement et apathie. 3. L'état de celui qui s'abstient de tout jugement. αταραξια. 5. Caractère superficiel de ce scepticisme.

1. Le chef de l'école des premiers Sceptiques est *Pyrrhon* d'Elis, dont la vie et les opinions ne sont que très-peu connues. Il passe pour avoir été pauvre, et pour s'être occupé d'abord de la peinture ; plus tard, nous le trouvons dans l'armée

d'Alexandre, avec lequel il alla jusqu'aux Indes. De retour en Grèce, il embrassa la vie de philosophe et établit probablement son école à Elis. On nous cite particulièrement deux sources de sa doctrine ; les dialecticiens, qui tenaient beaucoup de l'école mégarique, et Démocrite. Comme il n'a point laissé d'ouvrages sur la philosophie, nous ne pouvons juger de sa doctrine que d'après les récits des autres.

2. Le témoignage le plus digne de foi et le plus étendu sur les opinions de Pyrrhon est celui de *Timon* de Phliunte. Celui-ci passe pour avoir été dans sa jeunesse danseur de théâtre; il se livra plus tard à la philosophie, qu'il cultiva d'abord sous Stilpon, à Mégare, ensuite sous Pyrrhon, à Elis, dont l'inébranlable fermeté excita son admiration; aussi l'antiquité ne le regarde-t-elle que comme l'interprète des doctrines de Pyrrhon. Il composa plusieurs ouvrages, notamment des poëmes de différents genres, parmi lesquels ses Silles lui ont donné de la célébrité et acquis le titre de Sillographe. Il y attaqua et chercha à réfuter les anciens et les nouveaux philosophes. Après sa mort, il y eut encore des Sceptiques, il est vrai, mais il ne paraît plus avoir existé aucune école déterminée de Scepticisme : la Nouvelle Académie affaiblit probablement cette doctrine.

3. Selon les Sceptiques, le but de la philosophie est entièrement pratique : elle doit nous conduire au bonheur, à la vie heureuse. Ils ressemblent sous ce rapport à d'autres Socratiques, qui n'admettaient comme but de la raison, que la vertu (Cicéron dit dans le premier livre de ses offices : *Pyrrho qui, virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat*); car la vertu et le bonheur sont pour ces Socratiques précisément une seule et même chose.

4. Que la direction des Sceptiques fut entièrement pratique, cela nous est encore prouvé par la division que Timon donnait de la philosophie. Il dit, en effet, que celui qui veut vivre heureux, doit faire attention à trois points, à la nature des choses, à nos rapports avec elles, et enfin aux conséquences sensibles de ces rapports.

1° Le scepticisme est constitué par la réponse à la première

question; car dans leurs recherches sur ce point, les Pyrrhoniens croyaient être parvenus à ce résultat, que rien, de sa nature, n'est ni bon ni mauvais, ni vrai ni faux, que tout est incertain ou au-dessus de notre intelligence. Pour établir ces thèses, ils employaient principalement les tropes du discours (τροποι) ou lieux communs (τοποι), qui leur sont attribués, et dont le fond leur était certainement bien connu. Ces tropes étaient principalement puisés dans la différence des sensations des différents animaux par rapport aux mêmes objets, et dans le changement incessant et le mélange constant de ceux-ci avec ce qui les environne, d'où l'on voit, selon eux, qu'il est impossible de saisir les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. Ils se basaient aussi sur l'opposition qui existe entre le phénomène sensible et l'essence réelle des choses, objet de la connaissance rationnelle. Ils ne voyaient dans l'idée du suprasensible que quelque chose d'inconnu ; elle était pour eux un signe des bornes, du néant de notre pensée. Ils se servaient encore, pour appuyer leur système, des arguments des doctrines opposées, pour les détruire réciproquement les unes par les autres; ce à quoi l'habileté dialectique, qu'ils avaient acquise dans l'école mégarique, pouvait leur être d'une grande utilité.

2° Se basant sur ce que nous venons d'exposer sur la solution, que les Sceptiques donnaient de la première question, ils pensaient pouvoir établir, par rapport au deuxième point, que nous ne connaissions la nature de rien et que, par conséquent, nous devons toujours et dans toutes choses, suspendre notre jugement (αφασια, εποχη). Mais c'est là une prétention contraire à la nature humaine, et qui rendrait la vie sociale et même toute vie en général impossible. Aussi c'est ce que les Sceptiques ont bien senti; car bien loin de renoncer entièrement à l'affirmation et à la négation, il semblaient même vouloir répondre d'une manière précise aux questions renfermant les principaux points de leur philosophie ; mais ils se gardaient bien de donner leur réponse sous une forme déterminée; et, pour éviter toute explication décisive, ils avaient recours à certains artifices de langage, à certaines formules de doute, destinées seulement à exprimer l'état de leur âme (παθος), telles

que ουδεν μαλλον, ου μαλλον, état, auquel ils déclaraient se conformer seulement comme hommes, mais non comme philosophes. Mais en cela se trouve une étrange contradiction, qui détruit leur système et met au jour leurs prétentions insoutenables et ridicules. En cela ils se rapprochaient aussi beaucoup des sophismes de Protagoras et des Cyrénaïques.

3° Il nous reste encore à considérer la réponse des Sceptiques à la troisième question : à celle de savoir quel est l'état de celui qui s'abstient de tout jugement sur les choses. Cette question concerne le but de leur doctrine. C'est en s'abstenant de tout jugement que l'on se procure le bonheur; car l'abstention de tout jugement est naturellement suivie de la fermeté inébranlable de l'âme (αταραξια) qui l'accompagne comme une ombre, et de l'apathie, de l'entière indifférence pour tout ce qui nous touche. Car le sage des Sceptiques est indifférent pour tout ce qui concerne les biens extérieurs. On attribue à Pyrrhon la doctrine qui porte qu'il n'y a aucune différence entre la santé et la maladie, entre la vie et la mort; il avait entrepris la tâche difficile de se dépouiller autant que possible de la nature humaine. Les Sceptiques avaient donc pour but, dans leur morale, de s'opposer aux mouvements de l'âme, tandis que, dans la science, ils s'y abandonnaient entièrement. C'est là encore une contradiction choquante dans leur doctrine, qui nous montre, combien la nature se venge de ceux qui osent la fouler aux pieds et mépriser ses lois imprescriptibles.

5. Pour apprécier en général le doute de ces sceptiques, on peut dire qu'il fut très-superficiel, puisqu'il portait principalement sur la représentation sensible. Platon et Aristote n'avaient-ils pas déjà fait voir, d'une manière bien autrement profonde, l'inconstance de la représentation sensible? Ce que Pyrrhon et ses sophistiques adhérents ont dit contre la connaissance rationnelle, outre que cela est de peu d'importance et presque purement historique, n'exprime que le désespoir où ils étaient tombés à la vue du grand nombre d'opinions et de principes contraires. Aussi l'école sceptique ne semble-t-elle avoir produit que peu d'effet sur ses contemporains, puisqu'elle n'eût

qu'un très-petit nombre d'adhérents. Il est, du reste, facile de reconnaître le sens historique de l'apparition du scepticisme à cette époque. Il continue encore l'opposition entre le sensible et l'objet de la connaissance rationnelle pure; il ne veut pas s'abandonner à la sphère du sensible; mais, d'un autre côté, ce n'est qu'avec beaucoup de peine qu'il parvient à s'affranchir de cette inclination du siècle. Du reste, en étudiant à fond leur système sous ce rapport, on y remarque une contradiction étrange, qui ne put échapper qu'à des esprits superficiels et passionnés pour leurs opinions. Ceci se voit bien par leur conduite pleine de raideur et les anecdotes plaisantes que les anciens nous ont transmises à ce sujet sur le compte du chef de l'école.

CHAPITRE XII.

A. *Épicure, son école et sa doctrine.*

SOMMAIRE.

1. Vie d'Epicure. 2. Son séjour et son école à Athènes. 3. L'amitié des Epicuriens les uns pour les autres. 4. Leur activité scientifique. 5. Ecrits d'Epicure. 6. Définition et but de la philosophie. 7. Elle se divise en *canonique*, *physique* et *morale*.

1. Épicure naquit à Athènes en 347 et mourut l'an 270 avant l'ère chrétienne. Ses parents étaient pauvres, car son père Néoclès gagnait sa vie comme maître d'école, et sa mère Chérestrate, comme devineresse. Sa jeunesse paraît avoir été très-agitée. Il commença de bonneheure à s'occuper de philosophie. On rapporte à ce sujet, que ce fut la lecture de la théogonie d'Hésiode qui l'engagea à faire ses premières recherches philosophiques. Il passe pour avoir eu un grand nombre de maîtres en philosophie; mais il semble s'être particulièrement nourri de la lecture des écrits de Démocrite, dont il reproduisit plus tard le système, en le développpant spécialement sous le point de vue moral.

2. Après avoir commencé à enseigner la philosophie à Mytilène et à Lampsaque, il vint ensuite, à l'âge de trente six ans, à Athènes, où il établit son école dans la maison de campagne et le jardin qu'il possédait dans cette ville. Cette école fut fré-

quentée par un grand nombre de disciples, qui vivaient dans la plus grande intimité et s'entre-aidaient dans les temps de grande misère.

3. Aussi l'amitié des Épicuriens est-elle devenue célèbre dans les fastes de l'histoire, elle a été louée par les uns, blamée par les autres. Il paraît, du reste, que la moralité la plus sévère ne régnait pas toujours dans les jardins d'Epicure; ce qu'on conçoit assez bien, si l'on fait attention à la nature de sa doctrine.

4. L'activité scientifique des Epicuriens ne fut jamais que très-faible, ce qui semble encore devoir être attribué au caractère de cette même doctrine et à la manière dont le maître la transmettait à ses disciples, puisqu'il ne leur en communiquait que quelques extraits qu'ils devaient apprendre par cœur (κυριαι δόξαι).

5. Epicure composa un grand nombre d'ouvrages dont cependant il ne nous est resté que fort peu de chose. Ce dont nous devons moins nous étonner que du nombre de ses écrits, car Aristote lui-même n'a pas tant écrit qu'Epicure. Que des hommes savants, tels qu'Aristote, écrivent beaucoup d'ouvrages, il n'y a rien de surprenant; mais qu'un homme comme Epicure, qui ne possédait que des connaissances très-médiocres, qui méprisait les recherches scientifiques plus approfondies, et qui même n'entrait pas très-avant dans la critique des systèmes antérieurs, ait composé tant de livres, on est naturellement porté à croire que c'est la vanité, l'amour-propre, qui aime tant à s'entendre lui-même, qui a dicté ses ouvrages. C'est ce qui paraît aussi confirmé par les fréquentes répétitions, des mêmes pensées, répétitions qui se trouvent dans ce qui nous reste de ses opuscules. D'ailleurs cette espèce de talent polygraphique, dont nous venons de parler, semble avoir appartenu aux écoles sensualistes de toutes les époques; témoin le dix-huitième siècle, si fécond en ouvrages semblables à ceux d'Épicure, témoin même notre littérature contemporaine, si riche en paroles et si pauvre en pensées vraies et profondes.

6. La définition qu'Epicure donne de la philosophie, nous

révèle le but qu'il cherchait dans la science. Selon lui la philosophie est une activité qui procure, par des idées et des preuves, une vie heureuse. La pensée est ainsi dégradée au niveau d'un moyen ; ce qui du reste est d'accord avec l'esprit qui règne dans tout son système.

7. Mais de cette définition de la philosophie découlait aussi naturellement sa division. Car pour mener une vie heureuse, il faut savoir bien discerner ce qu'il faut rechercher et ce qu'il faut éviter. C'est ce que nous apprend la *morale*. Mais deux espèces d'ignorance empêchent l'homme d'atteindre ce but : c'est d'abord l'ignorance des lois qui régissent l'univers, source de la superstition et de ses vaines terreurs, qui mettent le trouble dans l'âme. De là, la nécessité de la *physique* comme introduction à la morale. L'autre ignorance est celle de l'emploi que l'homme peut faire de ses facultés ; de là, la nécessité de prendre avant tout une connaissance exacte de la raison humaine. Épicure a donné le nom de *canonique* à cette partie de sa philosophie, qu'il regarde comme une espèce d'avant-propos obligé de sa théorie du bonheur. Exposons succinctement chacune de ces parties de son système, pour en connaître la portée et en apprécier la valeur, et pour voir, si Épicure mérite le beau nom de génie, qu'un écrivain récent, d'ailleurs fort estimable et savant, lui a donné dans son exposition de la doctrine de ce philosophe (1).

B. *Canonique.*

SOMMAIRE.

1. La sensation est la première source de la connaissance. Les εἴδωλα. 2. Seconde source les représentations générales ou προλήψεις. 3. Celles-ci sont les critériums de vérité. 4. Dédain des Epicuriens pour des recherches scientifiques plus approfondies.

1. La canonique d'Épicure est extrêmement simple. La sensibilité en forme la base. Car les sensations sont le trait caractéristique de toute vérité et de toute erreur. Toute sensation

---

(1) Mallet, *Etudes philosophiques*, tome I.

est vraie en tant que sensation ; elle ne peut être ni prouvée ni contredite ; elle est évidente par elle-même ; car elle est un mouvement qui résulte de quelque autre chose et qui ne peut être ni diminué ni augmenté ; elle est le produit des émanations des corps, lesquelles viennent affecter nos organes sensitifs et y former des images (ειδωλα) correspondantes aux objets extérieurs, dont ces émanations proviennent.

2. Une seconde source de la vérité ce sont les représentations générales, qu' Épicure nomme anticipations (προληψεις). C'est des sensations, des idées sensibles que nous les tirons, au moyen du souvenir de beaucoup de phénomènes passés, que l'impression sensible extérieure a produits dans l'âme (προληψις εστι μνημη του πολλακις εξωθεν φανεντος). Nous les formons par la coïncidence avec les objets, par l'analogie, par la ressemblance, par la composition et par la réflexion. Épicure ne connaît point d'activité libre et spontanée de l'esprit ; la réflexion ne peut donc être pour lui que le renouvellement des sensations passées. Condillac et ses adhérents ne procèdent pas autrement, en faisant dériver les opérations purement intellectuelles des transformations successives de la sensation.

3. Les représentations générales ne sont, pour Épicure, des criteriums de vérité que pour autant qu'elles sont d'accord avec les sensations dont elles dérivent ; car elles ne sont que l'écho des sensations en nous. Épicure paraît suivre ici l'opinion d'Aristote, suivant laquelle l'erreur ne peut naître que de la liaison des représentations entre elles. L'erreur ne se rencontre que dans l'opinion ou la supposition (ὑποληψις) qui demande encore à être confirmée par la sensation. Si elle est confirmée (επιμαρτυρητις) ou non réfutée (ουκ αντιμαρτυρησις), elle est vraie; elle est fausse, au contraire, si elle n'est pas confirmée (ουκ επιμαρτυρησις) ou si elle est réfutée (αντιμαρτυρησις).

4. Les Épicuriens dédaignaient de faire des recherches plus profondes sur les formes de notre pensée et sur le véritable caractère de la science. Ils regardaient la définition comme inutile ; ils pouvaient nier le principe de la contradiction ; tellement leur théorie de la pensée est souple et élastique, et, comme celle de tout sensualisme, se plie aisément à tous les

caprices des esprits superficiels et passionnés. En outre, la supposition des images détachées des corps, qui doivent produire la sensation, est entièrement gratuite. Et en supposant même que la sensation se produise de cette manière, rien ne nous garantirait, dans cette hypothèse, la légitimité de nos perceptions extérieures. La théorie d'Epicure pèche donc par sa base, et la base venant à manquer, tout s'écroule (1).

Voyons maintenant si la physique repose sur de meilleurs fondements.

C. *Physique.*

SOMMAIRE.

2. Les corps, le mouvement et le vide. 2. Les atômes. Leurs propriétés. 3. Contradiction. 4. Formation du monde. 6. Le hazard domine tout. 6. Point de cause intelligente. 7. Théologie d'Epicure. 8. Psychologie.—L'âme est formée d'atômes. 9. Matérialisme et athéisme. 20. Questiou au sujet du système d'Epicure.

1. Le témoignage des sens nous apprend qu'il existe dans le monde extérieur, des corps qui se meuvent. Il doit donc y avoir un lieu où ce mouvement s'accomplit ; ce lieu est le vide (το κενον, χωρα, τοπος) qui est lui-même immobile. L'univers se compose donc de corps et de vide; il est infini, puisque le vide est infiniment grand et que les corps sont en nombre infini.

2. Les corps que nous apercevons dans l'espace sont composés et sujets au changement; naître et périr, croître et décroître, voilà les différentes phases de leur existence. Or, comme, selon Epicure, rien ne provient de rien et que rien ne se résout dans le néant, il faut admettre l'existence de particules invariables et indivisibles, dont les corps se composent à leur naissance et dans lesquelles ils se décomposent à leur mort. Ces particules s'appellent atômes dans l'école épicurienne. Elles n'ont de propriétés que celles de la forme, de la grandeur

---

(1) V. Mallet, etc.

et de la pesanteur, qui diffèrent encore dans les divers atômes. Elles sont infinies en nombre et ne peuvent être aperçues.

3. Ici la physique d'Epicure est donc en contradiction avec les principes de sa canonique. Il serait bien naturel de se demander, à cette occasion, si la théorie atomistique de la science moderne est, autre chose qu'une hyothèse admise pour la facilité du calcul et une appréciation quelconque du mélange des corps ; mais cette question nous éloignerait trop de notre sujet ; ajoutons seulement qu'elle semble loin d'être à l'abri de la critique, car on ne connaît pas la nature de la matière.

4. En vertu de leur pesanteur et du vide, dans lequel les atômes se trouvent, ils ont dû tomber incessamment et de toute éternité. Leur chute fut d'abord perpendiculaire; mais ayant été insensiblement écartés de leur direction primitive par une force interne inconnue, quelques-uns se heurtèrent et se repoussèrent: mais d'autres se réunirent pour former les différents corps qui constituent l'univers. Il a pu ainsi se former plusieurs mondes, qui sont néanmoins séparés par de grands intervalles (μετακόσμια).

5. Selon Epicure, les phénomènes du monde n'arrivent donc pas en vertu d'une loi nécessaire et invariable, d'après des fins déterminées ; il va jusqu'à dire que le même phénomène, le lever du soleil, par exemple, peut avoir tantôt une cause, tantôt une autre. Que le hasard domine tout développement vital et cosmique, c'est ce que prouvent, à son avis, les innombrables imperfections du monde.

6. On ne peut donc y admettre l'intervention d'une cause intelligente première ; il n'y a donc pas de Providence. C'est ainsi qu'Epicure dégrade la science de la nature, si propre à faire naître en nous des pensées élevées et contraires aux siennes. Aussi les explications qu'il a données de quelques-uns des grands phénomènes de l'univers se ressentent-elles de sa manière abjecte de voir en physique et de l'influence qu'a exercée sur elles son esprit anti-scientifique.

7. Malgré la profession manifeste d'athéisme que nous venons de constater dans son système, Epicure admet l'existence des dieux. Il rencontrait l'idée des dieux, répandue partout.

D'où pouvait-elle provenir? Elle doit être, en tout cas, une représentation qui dérive des sensations précédentes. Il croyait donc que les idées des dieux résultaient de visions divines, que nous avons, soit dans la veille, soit dans le sommeil, et qui doivent être produites par une cause analogue. Il suppose que les dieux, de forme humaine, mais affranchis des besoins humains et sans corps solides, mènent, dans les intervalles, laissés vides entre les mondes infinis, une vie sans trouble et dont la félicité ne peut être augmentée. De la félicité des dieux il concluait qu'ils ne se mêlent point du tout de nos affaires; de là ses attaques dirigées contre la religion populaire.

8. Epicure ne s'est presque pas occupé de l'origine des êtres vivants, quelque importante que dût lui paraître l'étude de la nature animée, à cause de l'âme qui accompagne la vie. L'âme doit être pour lui, comme tous les corps, un composé d'atômes; seulement elle diffère de ces corps en ce qu'elle est composée d'atômes plus subtils, arrondis, ignés et très-lisses, qui se meuvent aisément. Sa nature se manifeste par les différents états dans lesquels elle peut se trouver pendant la vie; elle agit et pâtit, souffre et se réjouit; elle participe de toutes les affections corporelles; car elle anime tout le corps et est répandue dans tout le corps; c'est elle qui sent et perçoit, au moyen des organes du corps. Elle périt aussitôt que l'enveloppe corporelle vient à se décomposer.

9. Ainsi l'homme et l'univers ne sont rien que matière; d'un côté, point d'âme indépendante et immatérielle au sein du corps, de l'autre point de Dieu, point de Providence au sein de la nature: matérialisme et athéisme!

10. On pourrait se demander ici, pourquoi Épicure a donné dans sa physique, la préférence au système atomistique? Cette question est d'un haut intérêt et mérite notre attention, même par rapport au sensualisme moderne; mais elle ne peut se résoudre que par un examen approfondi de toute sa doctrine.

Examinons maintenant la morale d'Épicure.

D. *Morale.*

SOMMAIRE.

1. Le plaisir est le souverain bien. 2. Dans le choix du plaisir il faut avoir en vue la vie entière. 3. Comparaison de cette doctrine avec d'autres doctrines. 4. Epicure recommande surtout le plaisir sensuel. 5. La sagesse. 6. Portrait du sage. 7. *Politique* : l'intérêt est la base de la société. 8. La doctrine d'Epicure conduit au désespoir; 9. à la lâcheté et au suicide. 10. Observations critiques sur son caractère anti-scientifique. 11. Elle a toujours plu aux esprits superficiels.

1. Les sentiments qu'excite en nous l'impression sensible sont des sentiments de plaisir (ηδονη) ou de peine (πονος, αλγηδων) et appartiennent à tous les animaux. Le plaisir convient à la nature des êtres vivants (οικειον), la peine y est contraire (αλλοτριον). Ces sentiments, source de toutes les modifications de notre vie affective, nous indiquent donc ce que nous devons désirer et ce que nous devons fuir (αιρεσις φυγη) ; d'où il suit aussi qu'ils sont la règle de nos actions et de notre conduite. Or nous voyons les animaux rechercher par instinct le plaisir et fuir la peine; nous devons donc les imiter et faire par réflexion ce à quoi ils tendent par l'impulsion de leur nature ; alors nous nous procurerons la vraie félicité. Le plaisir constitue donc une partie essentielle de notre bonheur ; sans plaisir point de vie heureuse, point de souverain bien. Tout plaisir est donc un bien-être en lui-même ; ce n'est que par rapport à autre chose qu'il peut être un mal.

2. D'où il résulte que nous ne devons pas toujours prendre le plaisir pour lui-même, mais seulement par rapport au bonheur complet de la vie entière, qui doit en découler pour nous ; nous devons même quelquefois lui préférer la douleur, si elle doit être suivie d'un plaisir plus grand et plus durable ; tout comme nous devons rejeter le plaisir qui pourrait occasionner une peine sans résultat avantageux pour l'avenir.

3. Dans le choix des plaisirs, il faut donc faire attention à la vie entière, et non au moment présent et fugitif, comme le pensaient les Cyrénaïques et Démocrite. Ici la doctrine d'Épicure se rapproche donc de celle d'Aristote, parce qu'il

regarde le plaisir et le bonheur comme intimement liés à la vertu. Car Epicure admet aussi la vertu, à l'exemple des Socratiques; mais il y a cette importante différence entre eux, que pour lui la vertu n'est qu'un moyen de parvenir au bonheur et non le but de l'activité humaine.

4. Mais puisque Épicure considérait la durée du plaisir et l'absence des peines comme les conditions essentielles de la vie heureuse, il était naturel qu'il recommandât de rechercher les plaisirs de l'esprit et de fuir les peines de l'âme, car les états intellectuels de cette nature sont pour le temps passé, présent et à venir. C'est pour cette manière de voir qu'on a souvent fait l'éloge de la doctrine d'Épicure. Mais on trouve d'autres opinions de ce philosophe et de son école, qui apportent de grandes restrictions à cet éloge. En effet, Épicure dit : « je ne pourrais concevoir le bien, si j'en retranchais les »plaisirs du goût ou de la jouissance de l'amour charnel, ou »ceux de l'ouïe et de la vue de belles formes. » Métrodore, ami et disciple d'Épicure, n'eut même pas honte d'avouer, que la doctrine qui s'en tient à la nature ne doit avoir soin que du ventre. Et cet éloge du plaisir sensuel n'est point contredit ni par ce qu'Épicure dit ailleurs des plaisirs de l'âme, ni par le blâme qu'il jette, en d'autres endroits, sur les plaisirs des sens. C'est ce que montre assez le caractère dominant de son système. Toutefois, nous devons ajouter qu'Épicure ne semble pas avoir poussé sa doctrine à toutes les conséquences qu'elle renferme.

5. D'après tout ce qui précède, il est clair qu'Épicure conseillait de faire un choix entre le plaisir nuisible et le plaisir non-nuisible. C'est en cela que, pour lui, consistait le plus bel apanage de l'homme, la vertu. Car la vertu est pour lui, comme pour les Socratiques, fondée sur le savoir rationnel (φρόνησις); mais il est aussi clair, que, par savoir rationnel, il ne peut entendre autre chose que le calcul de ce qui peut lui être utile ou nuisible. C'est d'ailleurs ce qui résulte encore de sa division des désirs et du portrait qu'il nous trace du sage.

6. Le sage doit, selon lui, pouvoir se borner à la satisfaction des désirs naturels et nécessaires; il doit s'opposer aux désirs naturels et non-nécessaires. Mais en même temps, s'il

lui conseille ainsi de se contenter de peu, de ce qui lui est absolument nécessaire, c'est pour être en état de goûter mieux et plus sûrement les plaisirs sensuels. Le sage, suivant lui, cherchera même à gagner de l'argent, à parvenir à de hauts emplois, ou même au pouvoir royal ; il n'est pas même déshonorant pour lui de courtiser les grands, pour arriver plus aisément à son but. La tempérance si vantée d'Épicure n'est donc au fond que le calcul prudent d'un homme, qui s'impose quelques privations pour se ménager des plaisirs plus grands et plus vifs ; en quoi se manifeste très-clairement la tendance égoïste de sa morale.

7. Mais pour que le bonheur de l'individu puisse être durable, il doit aussi connaître les lois véritables de la société. Elles ne sont que les ramifications diverses d'une seule loi fondamentale, l'intérêt. Les hommes, à l'origine, errants et dispersés comme les animaux sauvages, ne se sont rapprochés peu à peu, que parce qu'ils ont compris que la société était un moyen d'augmenter leurs plaisirs, de diminuer leurs souffrances. Le pacte social ne repose, pour chaque individu, que sur un calcul d'utilité : l'utilité cessant, le pacte est dissous. Conséquent à ses principes, Épicure exclut de sa théorie de la société toute idée d'une loi divine originairement révélée. Il admet que l'homme a inventé la parole. Telles sont aussi les conclusions du sensualisme moderne.

8. Épicure pensait que celui qui suit ses principes est sage et heureux ; car il est libre de la crainte des dieux, qui n'ont aucun pouvoir sur lui ; il est à l'abri des coups du hasard, puisqu'il est libre. Il ne craint pas la douleur, parce qu'elle dure peu et que le sage peut encore, au milieu de ses peines, jouir par le souvenir des plaisirs passés. Le sage trouve, en outre, une source intarrissable de jouissances au sein de l'amitié. Ensuite il est convaincu qu'il n'y a pas de vie future; que la mort n'est par conséquent pas à craindre, puisqu'elle n'est que l'affranchissement de toute peine. « Quand elle est là, » dit Épicure, nous ne la sentons point, car elle est la fin de » tout sentiment ; et ce qui, quand il est présent, ne peut point » nous causer de peine, ne doit point nous effrayer non plus

» conçu comme futur. » C'est là la dernière consolation qu'Épicure présente à son sage au milieu des adversités et des peines de cette vie.

9. En somme, la morale d'Épicure n'est qu'un égoïsme mal déguisé, et porte le caractère d'une grande lâcheté. Nous trouvons aussi fondé ce qu'on a dit de sa doctrine, savoir que, bien qu'elle paraisse inviter à la joie, cependant ses préceptes, si on les examine de plus près, ne causent que de la tristesse. Témoin les nombreux suicides parmi les Épicuriens.

10. Épicure n'était pas doué d'un esprit scientifique ; car sa physique ne s'accorde point avec sa canonique. Subordonnée à un but moral, elle doit consoler le sage et l'affranchir des superstitions vulgaires, de la crainte des dieux et du destin, mais elle n'y réussit qu'autant qu'elle introduit les caprices du hasard dans le monde et qu'elle en bannit toute loi. La supposition d'Épicure, que celui qui est une fois devenu sage, ne cessera jamais de l'être, ne s'accorde donc point avec sa physique et sa canonique; car il ne peut y avoir que des hypothèses sur l'avenir. D'ailleurs son éthique est contraire aux éléments constitutifs de la nature humaine. Tous les êtres, dit Épicure, recherchent le bien-être dès leur naissance et fuient la peine, et sur cette base il fonde sa morale du bien-être. A merveille pour les êtres vivants en dehors de l'humanité. Oui, pour ces êtres les choses se passent comme le proclame Épicure; mais il n'en est pas ainsi de l'humanité, dont la destinée ne saurait être assimilée à celle des espèces inférieures. L'homme se distingue du reste des êtres vivants en ce qu'il jouit de la puissance d'étendre ses regards au-delà de la sphère du *moi*, et d'apercevoir à côté de son bien-être particulier le bien général auquel sa raison lui impose l'obligation de concourir. Épicure a donc mutilé l'homme en l'assimilant, en ceci, au reste des êtres; il a méconnu et négligé un élément de la conscience humaine, savoir la raison morale, la conception de l'ordre universel, et l'obligation où l'homme se sent de concourir pour sa part à cet ordre; il a méconnu cette voix intérieure qui tourmente et châtie l'homme, quand il ne se conforme pas aux lois imprescriptibles que la divine providence a gravées dans nos cœurs, et que nous ne saurions transgresser sans nous dégrader au

point de perdre notre propre estime et ce qui est plus, l'amour de Dieu (1).

11. « La doctrine d'Épicure, dit Ritter, a trouvé pendant longtemps beaucoup de partisans ; quant à son principe, elle en a encore; cependant elle n'a pas été développée davantage après la mort d'Epicure, ce qui n'est point étonnant, puisque, dans toutes ses parties, elle glisse avec tant de légèreté sur les difficultés les plus grandes, qu'elle n'a pu gagner que l'attention et l'adhésion de penseurs superficiels. Elle n'est point le résultat d'une activité scientifique vive et ardente, mais du désir de consoler l'homme, de la corruption et de la misère de son temps et de lui-même, en lui inculquant des opinions quelles qu'elles soient, mais appropriées à ce but. Elle n'a eu d'attrait que pour des hommes remplis du même désir. Nous pouvons d'autant mieux nous dispenser de les faire connaître que notre but n'est point de remplir notre livre de noms propres. »

CHAPITRE XIII.

Les Stoïciens.

A. *Vie et écrits des Stoïciens pendant l'époque du plus grand développement de leur doctrine.*

SOMMAIRE.

1. Rapports des Stoïciens avec leur siècle; 2. avec Platon et Aristote; 3. avec les Cyniques. 4. Tendance conservatrice. 5. Leur indépendance. 6. *Vie de Zénon.* 7. Ses maîtres et son école. 8. *Athénodore, Ariston et Hérillus.* 9. *Cléanthe.* 10. *Chrysippe.*

1. Nous venons d'examiner les systèmes qui se sont laissé entraîner par le torrent de la corruption de leur siècle, et aller au découragement, à l'abattement. Etudions maintenant une doctrine qui osa lutter courageusement contre les tendances corruptrices de son temps, qui créa une morale digne d'éloges sous plus d'un rapport et qui prouva que l'esprit scientifique des Grecs n'était pas encore entièrement éteint.

---

(1) Mallet.

Telle fut la doctrine des Stoïciens, qui plus tard exerça une si puissante influence sur la législation romaine.

Zénon de Cittium jugea l'esprit de son siècle; il vit la double tendance au relâchement des mœurs, au découragement de la raison; il voulut y porter remède; il voulut raffermir l'une par l'autre les autorités ébranlées de la vérité et de la vertu, en les associant étroitement entre elles.

2. Platon et Aristote ne lui parurent point atteindre le but qu'il se proposait; ils étaient, à ses yeux, trop engagés dans les recherches spéculatives, trop éloignés de la sphère des choses positives et de la pratique usuelle; ils exigeaient des conditions trop rares ou trop difficiles; ils ne pouvaient être des philosophes populaires. Lui-même, encore pénétré des traditions de Socrate, qu'il avait recueillies à l'école des Cyniques, il se défiait du vague des théories, il aspirait à se faire entendre du commun des hommes; ce n'était point une école, c'était une nation entière d'hommes vertueux qu'il désirait former. Surtout, il voulait élever un édifice d'une grande solidité, un édifice inébranlable. Au milieu de la fluctuation des systèmes, il sentait que la simplicité de la doctrine était nécessaire pour en rendre l'adoption générale et la durée permanente.

3. Les Cyniques, dans le commerce desquels il avait puisé une morale sévère, ne pouvaient cependant satisfaire aux vues qu'il se proposait; les bizarreries par lesquelles cette école se singularisait nuisaient trop à son influence, et repoussaient la plupart des hommes; elle négligeait trop d'ailleurs la culture de l'entendement et l'étude des sciences, pour pouvoir lutter avec avantage contre les raisonnements du scepticisme, et pour conquérir le suffrage des esprits éclairés. Il se borna donc à lui emprunter cette énergie morale qui en formait le caractère dominant, ouvrant d'ailleurs à ce principe vital une sphère dont l'étendue répondît à sa puissance : « Les Cyniques, dit Sénèque, excédaient la nature; Zénon se borna à la vaincre. »

4. La doctrine des Stoïciens était donc essentiellement un instrument de conservation et de résistance; c'est de ce point de vue que nous devons la considérer pour nous en former une juste idée; de là cette raideur qui lui est propre. Tout y

est compact et robuste ; mais elle a quelque chose de sec et d'étroit. Zénon n'a point prétendu élever, à l'exemple de Platon et d'Aristote, un de ces monuments magnifiques, chefs-d'œuvre de l'art, qui captivent l'admiration des siècles ; il semble avoir voulu tracer une sorte de rempart derrière lequel fussent mis en sûreté les biens les plus essentiels à la société humaine.

5. On eût dit qu'il avait le pressentiment des destinées que l'ambition de Rome allait faire peser sur le monde ; que, voyant s'évanouir pour la Grèce toutes les perspectives de liberté et de gloire, il voulait armer les cœurs de courage et de fierté, conserver aux hommes, par les habitudes morales, cette indépendance et cette dignité que ne leur offraient plus les institutions sociales, opposer une digue au torrent de corruption que les maîtres de l'univers, dans l'orgueil de leur triomphe, allaient faire déborder de toutes parts (1).

6. Il naquit dans l'île consacrée à Vénus, cet adversaire d'Epicure, cet homme austère, qui fonda la morale sur le mépris de la volupté. Son père était un riche marchand, dont il suivit d'abord la profession ; mais il y renonça ensuite. On prétend qu'il fut jeté à Athènes par un naufrage, et que cet événement, regardé par lui comme le plus heureux de sa vie, détermina sa vocation philosophique, déjà excitée antérieurement par la lecture des ouvrages des Socratiques, que son père, revenant d'Athènes, lui avait un jour apportés.

7. Il suivit, pendant un grand nombre d'années, les leçons du Cynique Cratès, des Mégariens Stilpon et Diodore et des Académiciens Xénocrate et Polémon, recueillit de la doctrine de tous ces maîtres ce qui convenait à son caractère et à son but, et forma ensuite, dans le Portique (*Stoa*) à Athènes, une école qui fut très-fréquentée, car elle était comme l'asile des pauvres. Cependant les riches ne semblent pas l'avoir dédaignée non plus, puisque Antigone Gonatas, roi de Macédoine, fut au nombre des disciples de Zénon. L'austérité des mœurs de ce philosophe est devenue célèbre et pour ainsi dire proverbiale dans les annales de l'histoire. Cependant on dit qu'il mit fin à ses jours, en se laissant mourir de faim, après avoir

---

(1) De Gérando, ouvrage cité plus haut, vol. III, pages 1 à 5.

dirigé son école pendant 58 ans. Nous ne possédons qu'un petit nombre de fragments de ses ouvrages. Le style de Zénon est généralement vanté pour sa brièveté et pour la concision de ses arguments.

On ne peut déterminer avec précision ce que fit Zénon pour l'organisation de la doctrine des Stoïciens.

8. Il y eut d'abord peu d'unité dans cette doctrine ; Athénodore, Ariston de Chios et Hérillus y désapprouvèrent plusieurs choses et la modifièrent chacun à leur manière. Ce fut donc un vrai bonheur pour l'école stoïcienne d'avoir pour successeur de Zénon un homme d'un caractère aussi ferme que Cléanthe.

9. *Cléanthe*, natif d'*Assos*, dans la Troade, était pauvre et dut d'abord gagner sa vie par toutes sortes de travaux vulgaires. On rapporte qu'il travaillait la nuit pour pouvoir suivre, pendant le jour, les leçons de Zénon, de sorte que sa pauvreté lui fit honneur. Comme la nature ne l'avait pas doué de grands moyens, il tâcha d'y suppléer par une application soutenue. Il paraît avoir suivi religieusement en philosophie la direction de Zénon, qu'il remplaça. On dit qu'il se donna aussi la mort. Il composa plusieurs ouvrages, entre autres un hymne à Jupiter d'une grande beauté, qui a été souvent traduit et commenté.

10. Le successeur de Cléanthe dans l'école stoïcienne fut son disciple *Chrysippe*, de *Soli* en *Cilicie*. On rapporte qu'il suivit les leçons des académiciens Arcésilas et Carnéades, dont il fut par la suite le plus terrible adversaire. Il était doué d'un esprit supérieur et d'une rare sagacité ; aussi s'éloigna-t-il de Zénon et de Cléanthe en plusieurs points. Son autorité fut irréfragable pour les Stoïciens postérieurs. Il était animé d'un tel amour des sciences, qu'il embrassa l'étude de toutes celles qui étaient connues de son temps. C'est à ce même penchant qu'il faut attribuer le nombre prodigieux d'écrits (750) qu'il composa, et dont malheureusement il ne nous est resté que peu de fragments. Son style était négligé et obscur, il recherchait les distinctions subtiles et les tournures nouvelles, et aimait à citer les poètes, ce qui du reste paraît avoir été l'usage de son temps et de son école.

Chrysippe est le dernier des trois fondateurs du Portique. Comme ses successeurs immédiats ont donné une autre direction à la doctrine stoïcienne, nous n'en parlerons qu'à la fin de cette période.

B. *Idées des premiers Stoïciens sur la philosophie et ses parties.*

SOMMAIRE.

1. La philosophie et la vertu ne sont qu'une même chose : la philosophie est une pratique vertueuse; 2. Division de la vertu en vertu logique, vertu physique et vertu morale : de là, trois parties de la philosophie. 3. Unité de la vertu et de la philosophie. 4. La logique. 5. La physique. 6. La morale. 7. Méthode des Stoïciens.

1. Les Stoïciens abandonnèrent les systèmes artificiels de leurs prédécesseurs, pour suivre une marche plus simple et s'en tenir au sens commun, aux idées communes. C'est pourquoi leur philosophie est intimement liée avec la vie pratique. Chrysippe combattit même les idées d'Aristote sur la vie contemplative, comme tendant au plaisir, tandis que, selon lui, la vie active seule doit être regardée comme une vie vertueuse. Les Stoïciens considéraient donc la philosophie comme une pratique vertueuse et comme une tendance à la vertu ; car la science et la vertu sont étroitement liées selon eux ; en quoi ils se sont rapprochés de Socrate et de Platon.

2. Conformément à cette manière de voir, ils divisaient la vertu en vertu physique, morale et logique, d'où ils faisaient dériver aussi la division correspondante de la philosophie.

3. Mais la philosophie comme la vertu, forme cependant au fond un tout un et indivisible. C'est ce qu'ils indiquaient suffisamment en la comparant à un animal ou à un œuf, dont la coque représente la logique, le blanc l'éthique et le jaune la physique.

4. Par là on voit aussi qu'ils n'envisageaient la *logique* que comme un moyen de défense pour les deux autres parties, et qu'elle n'avait plus, pour eux, la même valeur qu'elle avait eue pour Platon et Aristote. Elle traitait des idées, des jugements et des raisonnements, et contenait aussi des recherches sur

le criterium et l'origine de la vérité, sur les catégories, sur les raisonnements sophistiques, sur la grammaire, dont ils inventèrent la technologie, sur la rhéthorique, la poétique et la musique.

5. La *physique* était pour les Stoïciens la partie la plus importante de la philosophie, puisqu'elle s'occupait du divin et de recherches sur la mythologie; mais elle ne renfermait que peu de connaissances expérimentales; ce qui était très-conforme à la marche que la philosophie avait suivie après la mort d'Aristote.

6. Leur *morale* contenait des recherches sur le convenable et les devoirs, recherches qui étaient poussées trop loin et trop minutieuses. Elle traitait plutôt des rapports donnés que d'une théorie morale, et donnait ainsi naissance à une foule d'exhortations pédantesques et outrées.

7. Dans l'enseignement de la philosophie, les Stoïciens suivaient l'ancien ordre. Leur méthode consistait principalement dans le procédé syllogistique. On rapporte que Zénon était très-concis dans sa méthode, tandis que Chrysippe était diffus et aimait beaucoup les divisions, pour y faire entrer toutes sortes de questions étrangères à la science.

Nous suivrons, dans notre exposition des doctrines des Stoïciens, l'ancienne division de la philosophie en logique, physique et morale.

C. *Logique des anciens Stoïciens.*

SOMMAIRE.

1. Changements introduits dans la théorie de la connaissance depuis Aristote. 2. La théorie des Stoïciens. 3. La représentation. 4. Son objet. 5. La science. 6. Comment elle diffère de la sensation. — Comparaison de Zénon à ce sujet. 7. L'activité spontanée de l'âme et la droite raison. 8. La connaissance est le résultat de l'action des objets extérieurs et de la réaction de l'âme. 9. Moyens de distinguer la représentation légitime de la représentation illégitime. 10. Accord de la représentation avec son objet. 11. La connaissance naturelle et la connaissance scientifique. 12. Comment on arrive à cette dernière. 13. L'idée générale n'a pas de réalité. 14. La science n'a donc pas de vérité. 15. Théorie de la définition. 11. Théorie des catégories. 17. Elles sont au nombre de quatre : la *substance*, la *qualité*, les *propriétés muables*, le *rapport*.

1. Dans la logique des Stoïciens, nous ne traiterons que des criteriums et de la connaissance de la vérité, parce que ces parties seules ont de l'importance pour le but que nous nous sommes proposé.

Depuis Aristote, la théorie des sources de nos connaissances avait pris une direction nouvelle, dont les deux extrémités sont représentées, d'un côté par les Epicuriens et les Stoïciens, de l'autre par les Sceptiques et les Nouveaux Académiciens. Platon et Aristote avaient placé les sources de nos connaissances dans les sensations et l'activité intellectuelle réunies; Epicure crut les trouver dans les sensations seules, et les Stoïciens les envisageaient d'une manière analogue, en confondant la pensée rationnelle avec la sensation; les Sceptiques et les Académiciens ne les admettaient d'aucune manière. Ce qui doit donc nous étonner, c'est qu'aucun d'eux n'ait essayé de donner une réfutation sérieuse des théories de Platon et d'Aristote sur cette importante question de la science.

2. Par ce que nous venons de dire, l'on voit quel fut le caractère des recherches des Stoïciens touchant le critérium de la vérité. Selon eux, les idées préexistent en nous comme germes, se développent successivement et peuvent facilement se distinguer des vaines images de notre imagination. Leur théorie est en général facile et simple.

3. La représentation (φαντασια) est pour eux tout ce qui se trouve dans l'âme, considérée comme conscience. Elle est commune aux hommes et aux animaux, et s'étend au sensible et au non-sensible, aux idées, aux objets réels et présents, et à l'idée qui se forme en nous sans être produite par de semblables objets.

4. Chaque représentation a un objet correspondant représentable (φανταστον); elle n'est qu'un pâtir de l'âme (παθος), qui est produit par un objet extérieur au moyen des organes des sens. L'âme est comme un tableau destiné à recevoir des caractères, qui n'en a pas encore reçu et qui les reçoit au moyen des sensations, d'où résultent en nous le souvenir, l'expérience et enfin la science même. Ici nous devons donc examiner deux points : l'idée de la science et l'objet de la connaissance rationnelle selon les Stoïciens.

5. La science, prise dans un sens large, est, selon eux, une conviction intime qui ne saurait être ébranlée par aucune raison quelconque; mais prise dans un sens plus étroit, l'idée de la science désigne un système de convictions de cette nature. Elle ne s'acquiert donc que par une ferme possession des idées.

6. La pensée scientifique diffère donc de la simple représentation, non par sa nature, mais par la certitude, avec laquelle on la possède. Pour faire sentir ces différences, Zénon employait la comparaison suivante : il désignait la simple représentation par les doigts de la main étendus; l'assentiment (συγκαταθεσις) de l'esprit aux représentations, par la contraction des doigts; la ferme conviction (καταληψις) par un serrement du poing; l'intime conviction, celle que la science seule peut donner au moyen de l'enchaînement de plusieurs convictions, par l'action de serrer le poing droit avec la main gauche.

7. On voit donc que, selon Zénon, c'est l'activité spontanée de l'âme qui donne assentiment aux représentations, les retient et les fortifie. Or cette activité n'est autre chose que la contraction (τονος) et la force de l'âme; d'où il suit que la raison, qui est cette force, doit être regardée comme le principe qui produit les représentations, les sentiments et l'adhésion de l'esprit aux représentations; que, par conséquent, la droite raison (ορθος λογος) est le criterium de la vérité. La science est donc une véritable vertu de l'âme.

8. Cependant en dernière analyse, le fait de connaître est le résultat de l'action des objets extérieurs et de la réaction de l'âme. C'est pourquoi Chrysippe enseignait, que la représentation sensible est un pâtir de l'âme, lequel révèle aussi l'agent qui la produit; que c'est une lumière se montrant elle-même et les objets éclairés par elle, d'où découle notre jugement, qu'il existe réellement de tels objets.

9. Mais s'il en est ainsi, il devait être difficile, dans ce système, de distinguer la représentation légitime de la représentation fausse. En effet, les plus anciens Stoïciens passaient assez légèrement sur cette difficulté. Pour combattre les sceptiques et les nouveaux académiciens, qui attaquaient cette

théorie, ils se basaient simplement sur la nécessité pratique d'admettre un savoir, parce que le désir et l'action ne sont possibles dans la vie humaine, qu'autant que l'on admet comme vraie la représentation de ce sur quoi l'action se dirige, et qu'en particulier une ferm té vertueuse dans la manière d'agir ne peut tenir qu'à une conviction solide de la vérité (1). La droite raison est donc pour eux le juge suprême de la vérité et de la fausseté de nos représentations. Mais non content de ces diverses explications, Chrysippe cherchait ce critérium dans les représentations elles-mêmes; car il prétendait, que la représentation vraie ou concevable (φαντασια καταληπτικη) ne se manifeste pas seulement elle-même, mais aussi son objet : elle n'est dit-il, autre chose, que la représentation produite par un objet réel et d'une manière analogue à la nature de cet objet. Il admettait donc comme critérium de la vérité des représentations l'évidence empirique, ce qui, du reste, est très-conforme au caractère général de la doctrine des Stoïcens.

10. Mais si, comme on s'en aperçoit facilement, la doctrine des Stoïciens est vicieuse sous le point de vue que venons d'examiner, elle éprouve encore plus de difficultés pour résoudre la question concernant l'accord de la représentation légitime avec son objet. Les premiers Stoïciens disaient à ce sujet, que la représentation n'est que l'empreinte de l'objet extérieur dans l'âme, ce qui est assez d'accord avec leur manière d'envisager l'âme. Chrysippe, au contraire, regardait la représentation vraie comme une modification de l'âme produite par l'objet extérieur; mais cette explication ne disait point en quoi consistait proprement l'analogie de la juste représentation avec l'objet extérieur.

11. Les Stoïciens ne savaient pas mieux rendre compte de la différence qui existe entre les pensées et les observations d'hommes instruits et d'hommes sans instruction. Cependant ils croyaient avoir résolu cette question en disant, que les

---

(1) Il sera intéressant de comparer, sous ce rapport, la doctrine de Kant avec celle des Stoïciens.

idées de ceux-ci n'étaient que des pensées ordinaires (προλήψεις), tandis que celles des premiers étaient des pensées dans le sens strict du mot, résultant d'un développement scientifique et supérieur. C'est pourquoi ils cherchaient le critérium de la vérité dans la représentation ou la sensation, dans l'idée ou la pensée. Car l'idée est pour Chrysippe une pensée naturelle du général. C'est au moyen de la mémoire et de la réminiscence que l'homme saisit le général.

12. Mais cette connaissance naturelle doit être soigneusement distinguée du développement artificiel et scientifique de notre pensée, auquel nous parvenons au moyen de la transformation des représentations sensibles, par ressemblance ou analogie, par transposition ou composition, par opposition ou privation. C'est ainsi qu'en partant de la sensation du particulier, les Stoïciens voulaient, au moyen du souvenir et de la liaison des idées, parvenir à l'expérience et à la connaissance du général.

13. S'étant donc rangés du côté d'Aristote contre Platon dans la manière d'envisager le général, les Stoïciens ne voulaient non plus le reconnaître comme quelque chose d'existant par soi-même. Mais ils allaient, sous ce rapport, plus loin qu'Aristote, puisque, selon eux, les idées générales sont sans aucune réalité, parce qu'elles n'expriment point le caractère individuel des choses particulières; elles n'existent que dans notre entendement. Aristote, au contraire, crut trouver cette réalité dans l'entendement divin et dans la matière formée. La science stoïcienne nous apparaît ainsi dénuée de vérité. Cependant c'est ce que les Stoïciens ne semblent pas avoir senti, puisqu'ils ne cessaient de combattre les doctrines ennemies de la science; la science est selon eux le bien le plus précieux de l'âme.

14. Néanmoins la science, telle que la conçoivent les Stoïciens, est sans vérité; c'est ce que nous confirme la distinction qu'ils établissaient entre le vrai sensible et le vrai concevable au moyen de l'entendement. Le général et le concevable au moyen de l'entendement est, suivant eux, une chose qui n'existe que dans l'entendement, et qui ne s'y est

même formée que par rapport à l'expression de la parole (τὸ λεκτόν) ; ce qui existe réellement doit, au contraire, être regardé comme quelque chose d'individuel qui frappe les sens. Cette manière de voir ne leur permettait donc pas d'espérer de pouvoir reconnaître l'essence des choses d'une manière immédiate dans la science.

15. Il paraît que les Stoïciens, comme Socrate, faisaient encore servir ce résultat de leurs recherches à la définition. La définition doit nous faire connaître l'essence des choses, et par conséquent ce qu'il y a de particulier ou d'individuel dans chaque chose : une bonne définition n'est, selon Chrysippe, que l'indication du particulier, sans qu'il y soit question du général.

16. Cependant, faisant attention à la subordination des idées les unes aux autres, les Stoïciens reconnurent la nécessité des idées générales, des espèces et des genres. C'est même à leurs recherches sur cette subordination des idées que se rattachait probablement aussi leur théorie des catégories. Par catégories ils entendaient les idées les plus élevées ; du moins nous trouvons que leurs catégories étaient réduites par eux à l'idée suprême ; mais ils n'étaient pas d'accord au sujet de cette idée. Cependant la doctrine qui admettait comme telle l'idée de l'être et du non-être semble être la plus ancienne : ce qui prouve encore que la représentation pouvait, selon eux, être conçue comme étant sans rapport à la réalité objective. Les catégories ne désignent donc pour les Stoïciens que les espèces d'êtres.

17. Ils en admettaient quatre ; la première se rapporte à l'être ou à la substance, à ce qui seul existe ; la seconde aux qualités : par qualités les Stoïciens entendaient ce qui tient aux choses d'une manière permanente, ce qui est d'une difficile séparation, et cela par la propre nature des choses et non au moyen d'une force extérieure ; la troisième catégorie concerne les propriétés muables et non-essentielles des choses, qui ont leur raison dans un principe extérieur ; la quatrième contient ce qui a une manière d'être déterminée par rapport à autre chose. Par rapport à cette dernière catégorie, les

Stoïciens distinguaient le relatif (τὸ πρός τι) de ce qui est corrélatif à quelque chose.

En examinant bien leur théorie sur les catégories, on voit qu'elle se rapproche en général de celle d'Aristote, particulièrement en ce que toutes deux regardent l'essence et ce qui sert de base comme ce qu'il y a de plus radical, comme ce à quoi tout ce qui est susceptible d'être conçu, doit être rapporté, comme ce qui seul à une existence absolue.

D. Physique des anciens Stoïciens.

SOMMAIRE.

1. Rapport de la physique stoïcienne avec celle des écoles antérieures. 2. Principe général : *Les corps seuls sont des causes.* 3. Définition du corps. 4. Les qualités sont des corps ; ceux-ci ne sont pas impénétrables. 5. Les corps sont des forces 6. L'élément passif et l'élément actif. Dieu et la matière sont identiques. 7. La matière est l'élément variable, Dieu est l'unité de la force qui embrasse et forme toutes choses. 8. Preuves de l'existence de Dieu. 9. Côté physique de l'idée de Dieu. 10. Son côté moral. 11. Formation du monde. 12. Origine du mal. 13. Pluralité des Dieux. 14. Harmonie du monde. 15. Elle s'aperçoit dans la hiérarchie des êtres. 16. *Physique spéciale.* Théorie des éléments. 17. *Psychologie.* L'âme humaine, émanation de l'âme du monde, est une réunion de forces : ἡγεμονικὸν 18. La διάνοια 19. Les facultés de l'âme sont au nombre de huit, dont la principale réside dans le cœur. 20. Une loi fatale régit tout et aussi la liberté humaine.

1. La logique des Stoïciens ne pouvait évidemment servir de base à leur physique, attendu qu'elles reposent toutes deux sur ce même principe, qu'il n'y a qu'une réalité éternelle ; elles ont plutôt leur source dans le même point de vue, mais elles n'ont pas une liaison si intime entr'elles, qu'on puisse regarder l'une comme principe et l'autre comme conséquence. Mais le rapport de la physique des Stoïciens avec celle d'Aristote, surtout telle qu'elle a été modifiée par ses disciples, est très-sensible, puisqu'ils admettent qu'il n'existe dans la nature que des êtres corporels. Elle est aussi très-conforme à la physique antérieure, telle qu'elle avait été développée dans l'école ionienne dynamiste, surtout par Héraclite ; mais elle diffère par-là même de celle d'Epicure.

2. La physique, selon les Stoïciens, n'a pour objet que des corps : elle admet comme principe général, que les corps seuls

sont des causes. Il n'existe que quatre espèces d'êtres incorporels, qui sont : l'espace vide, le lieu, le temps et le mot.

3. Le corps est pour eux ce qui a une étendue suivant les trois dimensions de l'espace et qui possède la faculté d'agir et de pâtir. L'âme est donc aussi un corps. Il en est de même des vertus, des vices, des pensées et des dispositions de l'âme ainsi que des différents modes d'action de l'âme et du corps, des parties du temps, telles que l'année, les saisons, le jour et la nuit. Le temps n'est quelque chose d'incorporel qu'en tant qu'il est considéré comme quelque chose de général ; ce qui s'applique aussi aux autres choses incorporelles. En général tout ce qui a une qualité est corps. Les qualités elles-mêmes sont des corps, des espèces d'air.

4. Toute abstraction qui sépare la qualité de sa base est ainsi écartée : la qualité est le corps lui-même. Il y a là un développement naturel du mouvement intellectuel imprimé par Platon à la pensée philosophique et communiqué par Aristote aux Stoïciens. Par là on voit aussi que l'idée de corps avait été singulièrement modifiée par eux. Car considérant les qualités comme des corps et comme des espèces d'air, ils devaient nécessairement regarder un corps comme composé de plusieurs corps. Ce qui les amena à nier cette proposition, qu'un corps remplit entièrement son espace ; celui-ci pénètre, au contraire, à travers la qualité corporelle, et par conséquent les corps ne sont pas impénétrables.

5. Ils arrivaient donc au point de remplacer l'idée de corps par l'idée d'une force qui, réunie à d'autres forces, remplit le même espace qu'elles. C'est en ce point, que leur doctrine a aussi quelque analogie avec celle des Dynamistes ioniens.

6. De là aussi leur distinction d'un élément actif et d'un élément passif dans les corps, et leur double théorie des corps, l'une examine ce qui agit, l'autre ce qui est passif, ce qui est produit. L'élément passif, considéré comme principe des choses, c'est la matière dépourvue de qualités; l'élément actif: c'est Dieu dans la matière. Mais au fond Dieu et la matière sont une seule et même chose envisagée de deux côtés.

7. La matière est le principe de l'élément variable du monde ; elle est divisible , mais non à l'infini. Étant quelque chose de déterminé , le monde ne peut non plus augmenter ni diminuer quant à sa masse ; car il est entouré du vide infini ; étant un corps , il n'est point susceptible de séparation dans ses parties. C'est pourquoi les Stoïciens concevaient Dieu comme l'unité de la force qui embrasse l'univers et qui donne à tous les corps particuliers leur forme déterminée.

8. C'est-là la véritable base de la doctrine stoïcienne sur Dieu. Les autres preuves de l'existence de Dieu ou des dieux ne sont pas aussi rigoureuses selon eux. Les unes ont pour but de prouver l'existence de la divinité en général, les autres son unité. Les premières sont tirées du consentement du genre humain à ce sujet , de l'ordre qui règne dans l'univers, de la nécessité d'une nature meilleure parmi toutes les natures , les secondes sont basées sur l'idée d'un être vivant appliquée au monde , sur l'enchaînement universel des choses. Ainsi Chrysippe prétendait qu'une goutte de vin, versée dans la mer , se mêlerait avec toute la mer et même que ce mélange pénétrerait tout l'univers.

9. Sous ce rapport, Dieu est semblable à l'âme humaine, qui pénètre tout le corps et qui s'annonce en toutes choses comme force unissante , mais d'une manière différente dans les différentes choses. C'est-là le côté physique de l'idée divine. Considéré de ce côté, Dieu est la force motrice de l'univers , la destinée (ειμαρμενη) , l'âme du monde , le feu artistique qui forme l'univers, l'éther , etc.

10. Envisagé du côté moral , il est le maître du monde , la bienfaisante providence , le principe de la loi naturelle ; il est l'être parfait , doué d'une conscience heureuse. Mais au fond il ne fait qu'un avec le monde ; le monde n'est que l'unité de l'âme divine et du corps divin. Les distinctions de ces parties n'indiquent que des manifestations d'une même force. La force dominante (ηγεμονικον) dans le monde rationnel est donc une force divine , qui se trouve dans l'éther selon Zénon et Chrysippe, dans le soleil selon Cléanthe.

11. La production du monde se fait selon les Stoïciens de

la manière suivante. Dieu tire d'abord l'univers de son sein et s'y disperse, et en s'opposant au monde ou plutôt à lui-même, il produit les objets particuliers. Sous ce rapport les Stoïciens comparent Dieu à un feu artificiel, qui s'allume et s'éteint avec mesure, à une semence d'où germe le monde régulièrement (λογος σπερματικος). La formation du monde n'est donc qu'une période de la vie divine. Il a commencement et fin mais il ne finit que pour être produit de nouveau.

12. Considéré comme tout, le monde est parfait, mais il ne l'est pas dans ses parties. De là l'origine du bien et du mal, dans l'explication desquels les Stoïciens devaient rencontrer, comme tous les panthéistes, d'insurmontables difficultés.

13. Conformément à leur opinion, que Dieu se disperse dans le monde, ils admettaient aussi la pluralité des dieux. Ils soutenaient donc le polythéisme contre Epicure, les Sceptiques et les nouveaux académiciens, et conservaient ce qu'il y avait d'essentiel dans l'ancienne religion. Mais les dieux engendrés sont périssables comme tout le reste. Chrysippe avait écrit beaucoup sur ces parties du culte païen.

14. Le monde, comme ouvrage de Dieu, est doué de la plus belle forme, plein d'harmonie et de symétrie. Les divers produits de la nature nécessitent cette symétrie et nous montrent qu'ils ont été faits les uns pour les autres.

15. La physique des Stoïciens est donc d'accord avec celle des Socratiques antérieurs en ce qu'elle cherche le but des phénomènes cosmiques et qu'elle en fait dépendre, dans le sens le plus élevé, toutes choses. Ainsi les plantes existent pour les animaux, les animaux pour les hommes, les hommes pour les dieux et les dieux pour le Dieu suprême. Tout tend ainsi à une perfection plus grande, et le monde, ou Jupiter devient insensiblement plus parfait; il faut même regarder, comme le dernier but des choses, l'incendie du monde, au moyen duquel Jupiter finit par assimiler toutes les choses à lui-même comme une nourriture. Tout cela exprime assez clairement la direction principale de la doctrine stoïcienne, qui tend à résoudre entièrement l'individuel dans le général.

16. Mais dans leurs explications des phénomènes particu-

liers, les Stoïciens accordaient une grande puissance à la matière ; car le premier mouvement du monde est le mouvement centripète, qui repose sur l'idée de la pesanteur dans la matière. Cette direction de leurs idées se voit encore mieux dans leur théorie des éléments. Les éléments sont les qualités simples des corps, en lesquelles les choses se résolvent avant la combustion du monde. Ils sont au nombre de quatre, le feu, l'air, l'eau et la terre, et leur diversité se rapporte aux différentes qualités sensibles. Ils se produisent par les transformations successives de l'élément primitif, qui commencent d'abord au centre du monde par une espèce de précipité, et amènent ensuite la périphérie opposée à réagir; c'est ainsi que se forme le monde. Ces éléments sont rangés entre eux par sphères déterminées, et leur mouvement se propage de haut en bas, par conséquent de la sphère des étoiles fixes aux planètes, de celles-ci à la terre. Ces sphères sont d'une matière entièrement pure.

17. Conformément aux principes généraux de leur physique, les Stoïciens regardent l'âme individuelle comme une partie ou une émanation de l'âme du monde, comme un souffle chaud et éthéré, qui pénètre tout le corps. De même qu'il y a dans l'univers une force générale, de même aussi il y a dans l'âme une force (ἡγεμονικόν) qui constitue l'unité de toutes ses facultés. Elle domine sur la sensation et l'instinct; sur la sensation comme source de la connaissance, et sur l'instinct comme le principe du désir et de l'action.

18. C'est pourquoi les Stoïciens appelaient aussi cette force, entendement (διάνοια), qui est la source de la parole, de toute pensée et de tout sens dans le discours ainsi que de toute résolution de la volonté. Cette manière de l'envisager est très-conforme à celle dont ils considéraient la sensation et la perception rationnelle, qui ne sont, selon eux, qu'une même force.

19. Cependant les Stoïciens admettent huit facultés dans l'âme, les cinq sens, la parole et les organes génitaux. La partie dominante a son siége dans le cœur, d'où elle gouverne et dirige tout le corps. C'est un souffle vivifiant,

qui se répand dans tous les membres du corps. Comme le polype de mer s'allonge par les pieds, de même, disaient-ils, s'étend le souffle chaud de la raison sur les organes des sens et le reste du corps.

20. Les Stoïciens, par la nature même de leur système, durent être portés à s'occuper beaucoup de l'importante question de savoir, si la volonté humaine est libre et en quoi cette liberté consiste. Ils l'admettaient donc et la plaçaient dans l'assentiment que nous donnons aux idées, assentiment qui n'est assurément point arbitraire, mais conforme à la nature de l'âme humaine. Ils avouaient que c'est la nécessité du destin universel qui nous donne notre nature et l'impulsion qui en résulte; mais qu'ensuite nous voulons et agissons conformément à cette impulsion, de même qu'une pierre qui roule du haut d'une montagne a reçu, à la vérité, la première impulsion du dehors, mais continue ensuite sa course en vertu de son poids et de sa forme propres. Ainsi la liberté des choses n'est donc, selon les Stoïciens, qu'une loi intérieure fatale, que chaque être individuel a reçue de la nature universelle. La nature universelle et la nature individuelle sont donc dans un rapport constant d'action et de réaction. Cette manière de voir se trahit dans ce singulier paradoxe de Chrysippe : que le sage n'est pas moins utile à Jupiter que Jupiter au sage (1). Elle indique aussi très-bien cet orgueil qui caractérise le sage stoïcien, ivre de son indépenpendance et de sa vertu.

(1) Comme la question du panthéisme est aujourd'hui à l'ordre du jour et qu'elle mérite d'être examinée à fond, il sera instructif de rechercher d'abord quelle est la voie, que la pensée grecque a suivie pour arriver au résultat que nous avons ici sous les yeux, et de comparer ensuite le panthéisme stoïcien avec les systèmes panthéistes de Jordano-Bruno, de Spinosa, de Schelling et de Hégel. Le panthéisme grec a, selon nous, sa source principale dans les modifications que l'idée de la matière a subies aux différentes époques du développement philosophique de l'esprit grec. Quant au panthéisme moderne, n'aurait-il pas une source semblable? Ne reposerait-il pas sur la prétention de vouloir expliquer une chose, qui est au-dessus de l'intelligence humaine, c'est-à-dire, le redoutable problème de la création ?

E. *Morale des Stoïciens.*

SOMMAIRE.

1. Rapport de la morale à la physique et à la logique. 2. Principe général : *Suis la nature* ou *vis conformément à la nature.* 3. Interprétations différentes de cette loi : — Accord de la nature universelle et particulière. 4. Accord des éléments de la nature individuelle. 5. La raison est le but suprême de toute activité. 6. Le bonheur ne consiste pas dans le plaisir, mais dans le libre cours de la vie. — Sévérité de la morale stoïcienne. 7. Cette sévérité force les Stoïciens à donner une explication plus détaillée de la nature individuelle. 8. L'amour de soi devient la base de la morale, τα πρωτα κατα φυσιν 9. Les choses préférables et les choses indifférentes. 10. Nouveau rigorisme : —La raison seule est la base de toute moralité — Toutes les actions bonnes sont égales, et les mauvaises le sont aussi. 11. Résumé. 12. *Morale spéciale.* —Le devoir et la vertu. 13. Définition de la vertu. 14. Sa division en quatre parties. 15. La justice. 16. Celui qui possède la vertu est un sage. 17. Le sage en action. — Le devoir imparfait, (καθηκον) et le devoir parfait, (κατορθωμα 18. Idéal du sage et ses funestes conséquences. 19. *Politique.* — Elle est basée sur l'idée du Cosmopolitisme. 20. Observations critiques.

1. La morale des Stoïciens a le rapport le plus intime avec leur physique. Car l'origine de la justice se trouve, selon eux, dans Jupiter et la nature universelle. Chrysippe prétendait même, qu'il ne faut s'occuper de la physique qu'à l'effet de distinguer le bien et le mal ; car la vie vertueuse n'est autre chose, dit-il, qu'une vie réglée d'après l'expérience de ce qui arrive dans la nature, notre nature n'étant qu'une partie de la nature entière. La morale se rattache encore à la physique par l'idée du penchant, toutes les vertus étant, selon les Stoïciens, fondées sur l'instinct, qui est une propriété physique de l'animal. Elle est également liée avec la logique, puisque celle-ci contribue à développer cet instinct, qui n'est que l'assentiment donné à une idée. Fondée sur ces principes, la morale des Stoïciens se développe simplement; elle ne se complique qu'à cause de quelques points de vue accessoires.

2. D'après Chrysippe, les premiers principes de morale doivent être puisés dans la physique. L'univers entier étant soumis à une loi universelle, chaque partie doit l'être également ; d'où découle ce principe de morale: *Suis la nature* ou *vis conformément à la nature.* Cependant ce principe était vague et susceptible de différentes interprétations.

3. En effet, parmi les Stoïciens les uns disaient qu'il faut se conformer à la nature universelle, les autres, à la nature universelle et particulière; car ces natures sont opposées d'une certaine manière, opposition d'où provient même la possibilité du mal. La vie conforme à la nature ne peut donc être, d'après cette opinion, qu'une vie, dans laquelle les éléments de la vie particulière sont entre eux dans une parfaite harmonie avec nos jugements sur le bien et le mal. Le principe, ainsi entendu, pouvait fournir des préceptes moraux applicables à l'individu ; ce qui n'était pas possible en se tenant uniquement à la nature universelle.

4. Or la nature individuelle se manifeste sous un double rapport; elle est raisonnable ou animale. Mais l'accord de ces parties constituantes de la nature peut dégénérer en discorde; les passions peuvent brouiller et égarer la raison. Quelques uns des Stoïciens , frappés de cet état de la nature humaine, recommandaient donc la vie animale comme un modèle à suivre, pour se soustraire au danger dont nous venons de parler. Cependant, en général, ils regardaient la vie rationnelle seule comme une vie morale (1).

5. La raison est le plus haut développement auquel la vie humaine puisse parvenir. Toute notre activité doit donc tendre vers ce but; nous ne devons jamais nous ralentir dans nos efforts pour l'atteindre. L'activité est donc supérieure à l'inactivité , même dans le vice ; c'est en elle que se trouve le souverain bien et non dans la jouissance tranquille , comme le prétend Épicure.

6. Le bonheur auquel tout homme aspire n'est donc autre chose pour les Stoïciens, que le libre cours de la vie (ευροια βιου). Le plaisir n'est, au contraire, qu'un résultat accessoire de notre activité (επιγεννημα) , un état passif de notre âme. Telle est la raison de toute la sévérité de la morale stoïcienne. Tout ce qui

(1) Nous pouvons remarquer ici, comment le principe des Stoïciens s'applique d'abord à la nature générale, ensuite à la nature individuelle et enfin à la nature raisonnable.

est personnel y est rejeté. Le seul bien, c'est d'agir avec sagesse. La vertu seule nous procure le bonheur. L'homme bon possède tous les trésors, tandis que l'homme méchant est pauvre au milieu de ses trésors et de ses richesses.

7. Mais les Stoïciens, sentant que, par une semblable interprétation de la loi, ils ne pouvaient parvenir à établir des préceptes de morale particuliers, revinrent à l'examen de la nature individuelle. Dans tout être sentant, il y a des penchants naturels, parmi lesquels l'instinct de conservation de soi-même occupe le premier rang : c'est l'instinct primitif de notre nature ; il nous oblige d'avoir égard à toutes les conditions de l'existence individuelle.

8. L'amour de soi-même est donc, selon les Stoïciens, le fondement de la morale. Cet amour renferme la tendance à conserver dans un état sain l'existence corporelle, il a pour objet la connaissanee de soi-même et celle des choses, connaissance qui a son fondement dans la nature. C'est en cela que consiste ce que les Stoïciens appelaient la première chose conforme à la nature (τα πρωῖα κατα φυσιν). Son opposé est la première chose contraire à la nature, telle que la maladie, la faiblesse, etc. La première chose conforme à la nature a sa valeur (αξια) ; aussi tout ce qui y tient et qui peut servir à nous la procurer, a de la valeur et de l'importance pour nous. C'est dans ce sens, que les richesses, la santé ont du prix pour l'homme. De cette manière la sévérité de la morale stoïcienne se tempérait et se modérait sensiblement.

9. Mais ces conséquences étaient trop douces et trop contraires à l'esprit général de leur doctrine ; c'est pourquoi, afin de s'y soustraire, les Stoïciens distinguaient le bien moral de ce qui n'est que préférable (προηγμενον). L'action ou le fait est bon, tandis que son objet ne l'est pas. Car tout objet en général est sans valeur ; ainsi les richesses, la santé sont choses indifférentes pour le sage. L'action vertueuse seule l'intéresse et a du prix pour lui. Cependant il y a aussi une différence parmi les choses indifférentes elles-mêmes. Les unes sont absolument sans valeur (αναξια) ; tandis que les autres ont du prix, en tant qu'elles se rapportent à une activité et deviennent ainsi préférables.

Le préférable n'est donc qu'un bien particulier, qui a seulement une valeur relative et subordonnée. C'est ainsi que la morale stoïcienne prend de nouveau un caractère plus doux.

10. Mais une morale modérée répugne aux Stoïciens ; elle redevient donc sévère par une nouvelle interprétation du précepte : vis conformément à la nature. Les Stoïciens ayant senti que, pour l'application de la loi générale de leur morale, il fallait nécessairement se tenir à la nature particulière, devaient aussi se demander, en quoi consiste la nature de tout être particulier, et ils crurent avoir trouvé par leurs recherches ce résultat, que c'est sa composition fondamentale (συστασις). C'est donc de cette composition que dépend la vie conforme à la nature. Or, elle consiste pour l'homme dans la raison ; car la raison est la force dominante dans l'âme humaine ; d'où il suit que la vie rationnelle seule est conforme à la nature. Toute action, quoique conforme à la nature, n'a donc pas toujours une valeur morale ; quelquefois elle n'est qu'un moyen du développement supérieur, auquel l'homme doit constamment tendre. Nous trouvons ici les Stoïciens dans la même voie qu'Aristote. Déjà celui-ci avait admis, qu'il y a, dans la vie humaine, une époque où la raison sommeille au fond de l'âme humaine, et une autre, où elle a atteint toute sa maturité, où elle est devenue maîtresse des impulsions morales de l'homme. Les Stoïciens, élevant cette opposition des deux états de la raison au plus haut degré, en déduisirent des conséquences qui rendaient à leur morale toute sa rigueur. Ou la raison est éveillée dans l'homme, ou elle ne l'est pas ; dans le premier cas, elle doit dominer en souveraine et l'homme est réellement bon ; dans le second cas, il est esclave, méchant, immoral en tout point. Il n'y a pas de milieu entre ces deux extrêmes. Ainsi tout est bien ou mal. Il suit aussi de là, selon eux, que la vertu peut être enseignée ; que toutes les vertus sont en rapport entre elles, relativement à la science ; que toutes les actions bonnes sont égales et que les mauvaises le sont aussi.

11. Nous remarquons donc deux directions dans la morale stoïcienne : tantôt elle n'a en vue que le général et alors elle

est très-sévère ; tantôt elle a égard au particulier et alors elle s'adoucit et devient humaine. Cependant cette dernière partie n'y joue qu'un rôle très-subordonné, puisque la raison privée n'aspire qu'à connaître et à suivre la raison suprême, qui domine toute la nature. Toutefois ces deux directions ne sont pas sans rapport entr'elles; car la liaison du général avec le particulier dans la morale stoïcienne se trouve dans l'idée du préférable pour des circonstances données. Cette liaison était nécessaire pour arriver aux détails de la morale particulière.

12. Dans cette partie de leur éthique, les Stoïciens entrent plus avant dans l'examen des activités particulières, que ne le firent les philosophes qui les avaient précédés. Mais puisqu'ils ramenaient l'activité particulière à la loi générale de la nature, l'idée du devoir se présenta nécessairement à eux ; car l'activité particulière apparaît comme prescrite par cette loi. Néanmoins, d'après leur opinion, l'idée du devoir est subordonnée à celle de vertu, puisqu'ils ne pouvaient regarder comme devoir que l'activité vertueuse, et qu'ils n'envisageaient l'œuvre extérieure que comme une chose indifférente. C'est ainsi que la division des vertus dut former pour eux un milieu à l'aide duquel ils passaient à la morale spéciale.

13. Les Stoïciens appelaient vertu, dans un sens large, toute espèce de perfection, et c'est dans cette acception que la santé et la force sont mises par eux au nombre des vertus. Mais ces sortes de vertus peuvent aussi être le partage des méchants. La véritable vertu ou la vertu morale consiste, au contraire, dans cette force de l'âme, qui a son principe dans la raison, et dans cette direction invariable du caractère, qui ne souffre ni plus ni moins, et par laquelle l'âme est, pendant tout le cours de la vie, d'accord avec elle-même. C'est pourquoi les vertus sont aussi des connaissances rationnelles, des sciences, et opposées à la vertu physique.

14. La vertu telle que nous venons de la décrire, comprend selon les Stoïciens quatre choses : 1° la connaissance de ce que nous avons à faire ou à ne pas faire ; par conséquent la connaissance du bien et du mal ainsi que de ce qui est indifférent; 2° la tempérance qui consiste à savoir régler les appétits sen-

sibles ; 3° la force qui nous aide à souffrir et à supporter ce qui est inévitable, sans que la peur puisse jamais ébranler notre résolution ; 4° la justice, qui nous apprend à rendre à chacun le sien dans une juste proportion.

15. Quant à la justice, nous remarquerons que les Stoïciens ne l'étendaient qu'à ce qui concerne nos rapports avec les hommes et avec les dieux. Car elle était subdivisée en piété et en d'autres vertus qui se rapportent à la vie politique; selon les Stoïciens, nous ne pouvons avoir des torts envers nous-mêmes ni envers les animaux. Mais la justice envers les autres hommes et la loi dérivent de la nature et non d'institutions humaines ; l'homme est un animal politique ; il doit se sacrifier pour la patrie, pour l'humanité ; il doit obéir aux lois sur les choses divines et humaines. Il faut avouer que ce n'est véritablement là qu'un rapport extérieur de la vertu et que, prise à la rigueur, cette doctrine n'est par conséquent point d'accord avec les principes des Stoïciens.

16. Celui qui possède la vertu est selon eux un sage, et celui qui ne la possède pas est un insensé. Il n'y a pas de milieu entre ces deux positions. Il faut donc faire tous ses efforts pour parvenir à la vertu. Les arts, les sciences et les pratiques de la vie sont le chemin qui y conduit. Mais les Stoïciens eux-mêmes doutaient, qu'il ait jamais existé un sage tel qu'ils le concevaient. Leur idée du sage n'était qu'un idéal qu'il fallait s'efforcer de réaliser. C'est cette idée qui a été la source de leurs assertions paradoxales et de leurs opinions fausses sur la vie humaine.

17. Dans leurs recherches sur le sage, les Stoïciens avaient égard à deux choses, à ce qu'il est et à ce qu'il doit faire ou omettre. La première partie de cette doctrine se résume dans l'apathie du sage ; c'est un être en dehors de l'humanité. De cette façon d'envisager le sage découlent aussi les déterminations de la manière dont ils se représentent ensuite dans les différentes positions et les différents rapports de la vie. Par rapport aux actions du sage, les Stoïciens distinguaient le convenable, qui n'est que conforme à la nature et qu'un devoir imparfait (καθῆκον), du convenable qui est la suite du développement

supérieur de la raison et conforme au devoir parfait (κατόρθωμα). Comme le premier convenable n'est que quelque chose d'entièrement relatif, comme il peut être considéré et mis en action de plusieurs manières, les Stoïciens donnaient sous ce rapport à leur sage une foule de préceptes particuliers, qui manquent tout-à-fait d'une base scientifique et offrent beaucoup de bizarreries. Mais en s'occupant du devoir parfait, ils n'avaient en vue que l'idéal de leur sage; ce qui amena de nouvelles extravagances et de nouveaux paradoxes dans leur doctrine.

18. Au fond, le sage est au-dessus de toute loi, de tout usage; on lui permet les plus grandes abominations, s'il les fait à propos et avec une intention vertueuse. Il est facile de voir ce qu'il y a de dangereux dans la peinture d'un tel idéal, d'un idéal qui n'est au fond qu'une contradiction. On se persuade aisément, que ce qui est permis à l'homme le plus parfait, ne saurait être défendu à l'homme imparfait; et la manière dont les Stoïciens mettaient fin à leur vie semble prouver qu'ils ne s'étaient pas suffisamment prémunis contre cette erreur. Aussi toute leur morale même s'en trouve entachée : car si l'on demande pourquoi les Stoïciens ont tant de règles pour la vie du sage, puisque le sage n'a pas besoin de ces règles, il est facile d'apercevoir que c'est à nous, qui ne sommes que des insensés, qu'elles s'adressent. Les Stoïciens pensaient, que les préceptes qui valent pour la vie du sage devaient servir aussi de règle à ceux qui ne sont que sur la voie de la sagesse. Cette opinion est le fondement de tous les ouvrages que les anciens ont composés sur la morale stoïcienne.

19. Il ne nous est pas resté des renseignements positifs sur la politique des Stoïciens; il est néanmoins plus que probable qu'ils avaient travaillé cette partie de leur système avec soin, comme déjà nous pouvons le conjecturer par la grande renommée, que le livre de Zénon sur cette branche de la philosophie morale a eue dans l'antiquité. Il est évident que les Stoïciens devaient s'opposer aux théories, qui regardaient le droit et la loi comme les résultats de conventions arbitraires des hommes entre eux; ils soute-

naient, au contraire, comme nous l'avons déjà dit, qu'ils ont leur fondement dans la nature humaine. Regardant donc tous les hommes comme ayant des droits égaux, Zénon avait pris pour base de sa politique l'idée du cosmopolitisme. Selon lui, les peuples particuliers ne devraient pas être séparés les uns des autres par des législations spéciales et opposées; tous les hommes, au contraire, devraient se considérer comme appartenant à un même peuple, comme des concitoyens; ils ne devraient faire qu'une seule société sous une loi commune. La nature, disait-il, a recommandé les hommes les uns aux autres, et comme hommes, ils devraient vivre sur le pied de l'égalité la plus parfaite. Le monde, disait-il encore, est en quelque sorte l'État des hommes, placé sous le gouvernement de Dieu, et chacun de nous n'est qu'une partie du monde. C'est pourquoi il est conforme à la nature que chacun préfère le bien commun au sien propre.

20. Quels que soient les efforts faits par les Stoïciens pour donner aux détails de leur doctrine une forme systématique, ils étaient moins le fruit d'un mobile philosophique vivant, que celui du besoin d'une érudition, tendant à embrasser dans leur plénitude toutes les idées développées antérieurement. C'est ce qui fait que leur morale particulière n'est pas très-féconde, et qu'ils ont développé si peu d'idées philosophiques vraiment évidentes dans la physique particulière et dans les théories spéciales de la logique, concernant les formes de la pensée, le langage et les catégories. Mais cependant leur philosophie n'est pas sans vie; il faut la chercher dans la tendance générale de leur doctrine. Si l'on considère le temps où elle se forma, on ne s'attendra pas à y trouver un développement paisible du mobile scientifique. Car, à cette époque, les éléments de la vie grecque se décomposent, et ce n'est qu'en s'opposant à une tendance destructive que la culture scientifique parvient à se garantir de son influence funeste et toujours croissante. La doctrine stoïcienne est donc en général portée à attaquer ce qu'il y a de plus extérieur; elle s'oppose avec raideur et avec un zèle passionné pour le droit et la justice à l'erreur corruptrice. C'est ce qu'on remarque jusque dans ses égarements.

Nous ne pouvons nier que les Stoïciens n'aient trop exclusivement poursuivi de grandes et salutaires vérités, qui les ont portés à des exagérations telles qu'ils sont tombés en contra-

diction avec eux-mêmes. Cependant le succès que leur doctrine, quoique modifiée çà et là, trouva longtemps, même parmi des hommes doués de sentiments nobles et amis de la science, prouve qu'ils avaient pris la direction qu'ils devaient prendre, eu égard aux circonstances au milieu desquelles ils vivaient.

CHAPITRE XIV.

Stoïciens subséquents. Nouvelle Académie.

SOMMAIRE.

1. Changements survenus dans la marche de la philosophie. 2. *Nouvelle Académie* fondée par Arcésilas. 3. Il combat l'idée de la représentation convaincante des Stoïciens. 4. Il professe un scepticisme complet. 5. Il admet la vraisemblance. 6. *Carnéade.* — Ses maîtres. — Son voyage à Rome. 7. Ses rapports avec Arcésilas et avec les Stoïciens. 8. Sa polémique contre la théorie de la connaissance des philosophes antérieurs et contemporains. 9. Théorie de son probabilisme. 10. Elle a pour but l'art oratoire. 11. *Clitomaque* suit la même direction. 12. *Stoïciens subséquents.* — *Panétius de Rhodes* popularise la philosophie parmi les Romains. 13. Préférence accordée à la morale et à la méthode éclectique. *Posidonius d'Apamée.* — Même tendance. 15. Il modifie les principes de son école sous plusieurs rapports. 16. Rapprochement de l'école des Stoïciens et de la nouvelle académie. — *Philon de Larisse* modifie quelque peu la doctrine de Carnéade. — *Antiochus d'Ascalon* achève la fusion des doctrines du Portique et de l'académie. 18. Importance de ces écoles. 19. Un mot sur les autres écoles. 20. Fin de la seconde période de la philosophie grecque.

1. Désormais la marche de l'histoire de la philosophie sera plus simple; car la force productive de l'esprit grec étant pour ainsi dire épuisée, nous n'aurons plus à étudier des systèmes étendus et savamment combinés; nous n'aurons plus à constater que quelques modifications apportées aux principes établis antérieurement. C'est ce qu'on remarque d'abord chez les Stoïciens. Ainsi *Diogène de Babylone*, successeur de Chrysippe, lia le point de vue du préférable dans l'action avec le bon et donna par là plus d'importance aux biens relatifs ; manière de voir qui fut insensiblement adoptée dans l'école stoïcienne. *Zénon de Tarse* mit en doute la conflagration du monde, ce qui changea la base de la doctrine stoïcienne.

La marche des autres écoles ressemble aussi à celle des Stoïciens ; mais dans aucune, elle n'est aussi sensible et aussi prononcée que dans la nouvelle académie. On distingue, en

conséquence, plusieurs académies dont au moins l'ancienne et et la nouvelle diffèrent essentiellement entre elles.

2. L'académie nouvelle eut pour fondateur *Arcésilas* de Pitane, né vers 316 avant J.-C. Il fréquenta presque toutes les écoles de son temps; c'est à quoi il faut probablement attribuer son scepticisme. Il prétendit néanmoins continuer la vraie doctrine de Socrate et de Platon, dont il rétablit la méthode dialogique, permettant toutefois aussi de faire de longs discours pour et contre la même thèse; ce qui nous semble indiquer sa tendance oratoire. Il paraît qu'Arcésilas ne laissa pas d'écrits. Ce que les anciens nous ont dit sur sa doctrine, a été puisé dans les ouvrages de ses adversaires. La lutte qu'il engagea contre les Stoïciens sur la théorie de la connaissance humaine nous offre un haut degré d'intérêt et d'instruction; il est donc à regretter que nous ne la connaissions qu'imparfaitement.

3. Sextus Empiricus nous a conservé le résumé de l'argumentation employée par Arcésilas pour combattre l'idée de la représentation convaincante (φαντασια καταληπτικη). « Les Stoïciens, dit-il (1), avaient distingué trois choses, la science, l'opinion et la compréhension (καταληψια), qui occupe le milieu entre les deux premières. C'est sur ce point qu'ils furent attaqués par Arcésilas. Celui-ci soutint que la compréhension ne peut être l'arbitre qui prononce entre la science et l'opinion, qui sert à les distinguer : car cette compréhension elle-même réside ou dans le sage ou dans l'insensé ; si elle réside dans le sage, elle est la science même ; si elle est dans l'insensé, elle n'est plus que l'opinion; elle n'est donc qu'un vain mot. Cette compréhension par laquelle on prétend que nous donnons notre assentiment aux choses qui correspondent à notre vision, n'existe nulle part. Nous ne donnons point notre assentiment aux *images*, mais à la raison seule; car les hommes n'affirment que des propositions expresses. D'ailleurs il n'est pas d'images qui ne puisse être fausse aussi bien que vraie, comme le montre une foule d'exemples. Si donc le sage donne son assen-

(1) Adv. Math. XII, 152 et seq.

timent sur la foi de ce *criterium* illusoire produit par les Stoïciens, il ne conçoit réellement que la simple opinion.»

4. Sous ce rapport Arcésilas professait donc un scepticisme parfait. S'il y a du vrai dans nos opinions, nous ne pouvons, selon lui, le connaître avec certitude. C'est dans ce sens qu'il disait qu'il ne savait rien, pas même ce que Socrate prétendait savoir, qu'il ne savait rien. Il rattachait néanmoins sa doctrine à celle de Socrate et de Platon.

5. Son scepticisme paraît avoir eu une tendance pratique ; car on lui attribue des préceptes de conduite. Il voulait qu'on se contentât de la vraisemblance dans la science de la vie morale ; et c'est précisément ce qui le distingue des sceptiques pyrrhoniens. Il voulait vivre comme les autres hommes ; aussi n'attribue-t-on ni à lui ni aux académiciens suivants cette raideur et ces extravagances qu'on a reprochées avec raison aux sceptiques.

6. La façon de penser d'Arcésilas fut adoptée par ses successeurs, parmi lesquels *Carnéade* occupe le premier rang. Carnéade naquit à Cyrène, vers 214 avant J.-C. Outre la doctrine de la nouvelle académie que lui enseigna Hégésine, il étudia avec ardeur les ouvrages de Chrysippe et apprit la logique stoïcienne de Diogène de Babylone pour pouvoir combattre ces philosophes avec leurs propres armes. Aussi disait-il, que si Chrysippe n'était pas, Carnéade ne serait point. Son éloquence était pleine de grâces, d'élégance et de force; elle l'a rendu célèbre dans l'ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome au sujet de la destruction d'Orope. Aussi les jeunes Romains se pressaient-ils avec tant d'ardeur autour de lui, que Caton l'ancien insistait dans le sénat pour qu'on renvoyât le plus tôt possible l'ambassade athénienne, de peur qu'elle ne corrompît la jeunesse romaine. En agissant de la sorte, Caton pensait assurément aux deux célèbres discours que Carnéade avait tenus à Rome pour et contre la justice. En effet, ce philosophe avait en général l'habitude de parler d'abord pour une doctrine, ensuite de la combattre, sans se décider ni pour l'une ni pour l'autre des deux thèses.

7. Les anciens nous rapportent que la doctrine de Carnéade

ressemblait à celle d'Arcésilas, mais que Carnéade entrait dans plus de détails. Sa tendance était entièrement polémique. Ainsi il combattit la théologie stoïcienne et les doctrines morales antérieures. Selon lui, la vie pratique est un art, qui doit produire son œuvre conforme à la nature, œuvre qui a pour objet de satisfaire les premiers besoins de cette nature, qui renferme le germe de la vertu. Cependant les discours de Carnéade pour et contre la justice semblent nous indiquer, qu'il doutait de la conformité des idées morales à la nature. D'ailleurs il niait l'existence du droit naturel et n'admettait pas, comme Arcésilas, qu'il existe un mal et un bien naturels.

8. Mais la polémique de Carnéade contre la théorie de la connaissance humaine, telle qu'elle avait été établie par les philosophes antérieurs et contemporains, nous montre mieux sa tendance que tout le reste. Il prétendait que toute tentative de ses prédécesseurs pour trouver un *criterium* de la vérité avait été infructueuse ; car, dit-il, ce *criterium* on pourrait le chercher ou dans la sensation, ou dans la représentation, ou dans la raison, mais non dans la raison indépendamment de la représentation et de la sensation ; car tout objet d'un jugement de la raison nous doit d'abord apparaître dans une représentation, et il ne saurait nous apparaître qu'au moyen d'une sensation dépourvue de raison; si bien que toute activité de la raison dépend de la sensation qui est sans raison, et par conséquent aussi la vérité de la connaissance rationnelle dépend de celle de la sensation. Par ce raisonnement, Carnéade croyait avoir réfuté les doctrines de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et d'Epicure. Pour confirmer cette opinion, il ajoutait des considérations sur la faiblesse de nos sens et la relativité de nos connaissances.

9. Quant à ses propres principes, il ne les avançait que dans un sens absolument sceptique, puisqu'il disait qu'il ne savait rien, pas même ceci, qu'il ne savait rien. L'homme doit donc, selon lui, se contenter de la probabilité dans les jugements qu'il doit porter. Carnéade veut donc que le sage fasse un choix entre les contraires, en quoi il s'éloigne d'Arcésilas et des sceptiques pyrrhoniens. Pour faire ce choix, il établit des

règles de vraisemblance. Une représentation vraisemblable en elle-même est celle qui résulte d'une perception déterminée, et qui a une force persuasive tantôt plus grande, tantôt plus faible, suivant le rapport qui existe entre nous et l'objet, eu égard à l'éloignement ou à la proximité, à la grandeur ou à la petitesse de l'objet, à la force plus ou moins grande de nos sens. Le plus haut degré de vraisemblance d'une représentation consiste à être vraisemblable en elle-même et par rapport à son objet.

10. Mais si l'on considère, que la vie pratique n'a pas besoin de pareilles règles, et qu'on fasse attention au discours que Carnéade prononça pour et contre la justice, on est tenté d'attribuer son scepticisme au désir de faire briller l'art oratoire. Au reste, ce scepticisme nous semble bien superficiel, puisque ses arguments en faveur du doute sont uniquement pris de ce que l'impression sensible peut nous tromper.

11. C'est Carnéade qui donna à la nouvelle académie son plus grand éclat. *Clitomaque*, son disciple et son successeur, suivit fidèlement la doctrine de son maître. *Charmidas*, qui succéda à Clitomaque, avoua que le but de la doctrine de la vraisemblance était de parvenir à l'éloquence. Ainsi se reproduit ici, avec quelques modifications, le phénomène que nous avons observé à la fin de la première période. Mais pour bien comprendre cette fin nous devons encore faire mention de quelques autres faits.

12. Nous avons déjà dit, qu'il y eut, à cette époque, entre le Portique et l'Académie une action et une réaction continuelle, qui eurent à la fin pour résultat de diminuer le dogmatisme de l'un et le scepticisme de l'autre, et d'opérer ainsi la fusion des deux écoles. En effet, déjà *Panétius de Rhodes*, né vers 185, qui enseigna à Athènes et à Rome, où il jouit de l'amitié de Scipion l'Africain et de plusieurs autres Romains distingués, adoucit beaucoup la raideur stoïque et rendit ainsi les doctrines du Portique plus acceptables. Expliquant sa doctrine d'une manière populaire et oratoire, il la fit bien accueillir par l'esprit pratique des Romains, et exerça ainsi une grande influence sur la législation de ce peuple. Il favorisait l'éloquence comme les Académiciens ; car il disait, qu'il est

permis à un défenseur de soutenir le vraisemblable, quand même il ne serait pas vrai.

13. En conséquence de cette tendance, Panétius s'occupa moins de la logique et de la physique que de la morale. C'est encore à ce même penchant qu'il faut attribuer ses recherches grammaticales. Sa méthode était éclectique, puisqu'il estimait également les philosophes de différentes écoles : il aimait surtout Platon et le nommait l'Homère de la philosophie. Il écrivit plusieurs ouvrages, parmi lesquels il y en avait un sur les devoirs, qui a servi de base au livre de Cicéron sur le même sujet. La morale de Panétius était moins sévère que celle de ses prédécesseurs, surtout dans son enseignement sur la vertu, le plaisir et l'apathie du sage.

14. Le même esprit se remarque dans les restes de la doctrine de *Posidonius d'Apamée*, né vers 135 av. J.-C. Il tint une école de philosophie à Rhodes, et eut pour auditeurs Pompée et Cicéron. Il fut homme d'état et de lettres, et il possédait des connaissances étendues sur presque toutes les branches du savoir connu de son temps. Comme Panétius, son maître, il voulut avoir de l'influence sur la jurisprudence et visa à l'éloquence du style. Il fut encore plus éclectique que Panétius. Il crut pouvoir fondre la doctrine stoïcienne avec celles de Platon, d'Aristote et d'autres philosophes, pour bannir ainsi toute dispute de la sphère philosophique et s'accommoder mieux avec ses adversaires. Un trait qui révèle la faiblesse de l'école stoïcienne de cette époque et la tendance vers un autre ordre d'idées, c'est que Posidonius crut pouvoir dériver la philosophie grecque de traditions venues de l'Orient.

15. Sa doctrine théologique, cosmologique et psychologique, différait en quelques points de celle des Stoïciens précédents, et devait par conséquent aussi apporter des modifications à leur morale. Ainsi Posidonius cherchait à concevoir l'homme comme un composé dans lequel l'appétit correspond à la vie végétative, le courage à la vie animale et la raison à la nature humaine proprement dite, tandis que les anciens Stoïciens, conformément à la tendance prédominante de leur doctrine, cherchaient l'unité de toutes les forces de l'âme dans la force

suprême de la raison et n'envisageaient tous les autres mouvements de la vie que comme certaines effluences de cette force suprême. Sa morale devait donc nécessairement se modifier. Aussi disait-il que la vertu est insuffisante pour le bonheur de l'homme; il donna ainsi plus de valeur aux biens particuliers et ôta à la morale stoïcienne son caractère sévère et exclusif.

16. A l'époque où l'école stoïcienne conservait encore son éclat, mais seulement en se rapprochant des anciennes écoles socratiques, florissait aussi la nouvelle académie. Cependant cette académie s'éloignait également de son caractère primitif. Déjà *Philon* de Larisse, un des disciples de Clitomaque, et qui, pendant la guerre de Mithridate, était allé d'Athènes à Rome, où il eut, entre autres, Cicéron pour auditeur de ses leçons de philosophie et de rhétorique, paraît s'être éloigné de la méthode de Carnéade, et c'est pour cette raison qu'on le regarde comme le fondateur de la quatrième académie. Cependant nous ne savons rien de certain sur la matière et le sens de sa doctrine. Il semble s'être contenté, comme Carnéade d'une certaine vraisemblance; seulement il montra plus d'inclination que lui à parvenir à la certitude, qu'il cherchait plutôt dans l'entendement que dans les impressions des sens.

17. *Antiochus* d'Ascalon, fondateur de la cinquième académie, qui enseigna à Athènes et probablement à Alexandrie et à Rome, et qui fut l'ami de Cicéron et d'autres Romains distingués, s'écarta encore davantage du caractère sceptique de la nouvelle académie. Il disputa dans sa jeunesse tout-à-fait à la manière sceptique de Philon contre les Stoïciens. Mais après avoir ouvert lui-même une école, il tâcha de concilier l'ancienne académie avec le Lycée et le Portique, de manière cependant à donner, pour base à sa doctrine, la philosophie stoïcienne. C'est pourquoi on disait, qu'il avait fait passer le Portique dans l'académie et même qu'il était un véritable Stoïcien. Il accusait les Stoïciens de ne s'être écartés de la manière d'enseigner des anciennes écoles que par des changements de mots. Il tâcha de démontrer l'accord des principales écoles dans la morale, qu'il envisageait comme le but

par excellence de la philosophie, la dialectique n'en étant à ses yeux que le moyen. Quant à la physique, il s'en occupa peu.

La nouvelle académie se changea donc en un demi-éclectisme et se reconcilia jusqu'à un certain point avec le Portique.

18. Les écoles dont nous venons de parler ne furent réellement utiles à la philosophie qu'en ramenant à l'étude des ouvrages de Platon et d'Aristote, qui depuis un certain laps de temps avaient été oubliés.

19. A cette même époque et à côté des écoles de l'Académie et du Portique subsistaient encore l'école d'Epicure, malgré son peu de vie scientifique, et celle des Péripatéticiens; mais cette dernière aussi était peu importante et sans développement scientifique. Les noms des Péripatéticiens d'alors sont pour la plupart insignifiants. Comme dans les autres écoles, on trouve chez eux l'étude savante de la philosophie ancienne, qui fut considérée comme la source et le modèle de la philosophie d'alors. L'enseignement de l'ancienne philosophie grecque, et la tradition de certains points de doctrine fixes, paraissent avoir été dès lors l'occupation principale des écoles philosophiques, qui se perdent ainsi dans l'obscurité, sans qu'on puisse dire cependant qu'elles aient été entièrement sans influence. Elles n'avaient pas leur siége à Athènes seulement, mais elles étaient répandues dans tous les pays où régnait la civilisation grecque.

20. Nous voici arrivés à la fin du développement philosophique qui peut être immédiatement dérivé de Socrate et des écoles qui sortirent de sa doctrine. Cette fin s'annonce par le scepticisme de la nouvelle académie et par l'incertitude éclectique, deux circonstances favorables à la méthode éclectique dans la philosophie, ainsi que par les recherches érudites sur ce que les philosophes antérieurs avaient fait dans la science.

CHAPITRE XV.

Résumé de la seconde période.

Jetons maintenant un coup-d'œil rétrospectif sur la marche du développement philosophique dans cette période de l'histoire; nous verrons que tout y a suivi un cours simple et naturel. Socrate qui l'ouvre, au milieu d'une anarchie intellec-

tuelle et morale, survenue à la suite de troubles et de révolutions civiles, veut relever, en lui rendant le sentiment de sa dignité morale, la génération déjà déchue de ses contemporains et préserver de la corruption la génération qui s'élève et en qui repose l'espoir de la patrie. Les principes qui le guident dans cette œuvre importante, il les sent vivement en lui, il en est fortement pénétré; l'on voit qu'il fera quelque chose de grand; mais à peine peut-il l'exprimer: il a l'âme si pleine, si émue, qu'il ne sait pas encore trouver la forme convenable pour rendre ces idées dont son esprit est si vivement saisi. Aussi est-il souvent ravi en extase et croit-il entendre dans le fond de son âme une voix divine. Voilà pourquoi il procède d'une manière dubitative, pourquoi il ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien, quoique l'idée de la science le guide toujours instinctivement. Il sait qu'il n'effectuera pas la régénération de l'Etat, et qu'il ne trouvera pas la forme parfaite de la science. Mais il est entouré d'une jeunesse pleine d'espoir, à laquelle il insinue sa haute idée de la science et de la vertu. Il lui fait voir comment l'homme doit tâcher de se connaître lui-même; comment sa véritable essence doit être cherchée dans la raison divine, qui n'est pas seulement en lui, mais qui gouverne tout l'univers; comment, par conséquent, tout est disposé d'une manière raisonnable et conforme à sa destination. Il lui enseigne à trouver les idées des choses et l'essence qui se révèle dans ces idées. Mais tous les disciples ne comprennent pas la pensée vaste et profonde de leur maître. La plupart d'entre eux ne s'élèvent pas au-dessus de la sphère d'investigations spéciales, auxquelles il les exerce, et ils ne peuvent comprendre son idéal de la science, c'est-à-dire, la réunion de la connaissance rationnelle avec la vertu; ils ne savent pas que la valeur réelle de l'homme n'est qu'en elles et qu'elles seules doivent dominer toute sa vie. C'est ainsi que nous voyons Aristippe prendre l'idéal de son maître dans un sens purement personnel: il croit que la véritable valeur de l'homme consiste à se rendre indépendant des influences extérieures, à se procurer le plus de jouissances qu'il pourra, et à les goûter sans interruption dans toute leur plénitude. Antisthène aussi semble n'avoir saisi l'idéal que sous le point de vue de la personnalité individuelle. La vertu qu'il recherche et recommande,

a pour but de mutiler l'homme : le sage, l'homme vertueux, selon Antisthène, jouira de la véritable liberté quand il sera parvenu à se suffire à lui-même, à mépriser les biens extérieurs et à considérer la jouissance de son activité personnelle comme le souverain bien. C'est ainsi qu'il tombe dans d'énormes excès et dans un rigorisme sauvage. Les Mégariens s'élevèrent davantage : ils reconnurent une raison universelle et souveraine, hors de laquelle il n'y a rien ; une vertu unique qui est indépendante de toute influence physique. Mais ils ne surent point mettre la raison universelle d'accord avec la raison individuelle ; aussi ne cessèrent-ils de faire la guerre à tout ce qui appartient à l'individu, et de vouloir altérer, mais en vain, le point de vue où ils étaient eux-mêmes placés. C'est ainsi que la nature humaine se venge de ceux qui la méconnaissent et qui foulent aux pieds ses droits imprescriptibles.

Toutes ces manières de voir ne développent donc point complétement la doctrine de Socrate sur la science et la vie humaine ; elles nous montrent que cette doctrine ne put élever tous les disciples à la hauteur où se trouva placé leur maître. Mais parmi les Socratiques, il en est un qui a su comprendre toute la portée de l'enseignement de son maître ; qui se l'est assimilé d'une manière parfaite et qui saura aussi développer les germes précieux qu'il renferme ; on sent que nous voulons parler de Platon ; c'est avec Platon que commence le vrai perfectionnement de la pensée socratique. Animé d'un courage entreprenant, il dirige ses regards vers ce qu'il y a de plus sublime, et vers l'avenir, où ce but doit être atteint. Le présent ne le satisfait point, il se nourrit de l'espérance d'une vie meilleure sous tous les rapports. Partant du point de vue de la recherche humaine, par laquelle il croyait réaliser un jour l'idéal socratique de la science, il admit que chaque âme est une unité en soi, et, comme telle, elle n'est point soumise pour toujours au flux incessant de la contingence. Il tâcha, comme Socrate, de parvenir à la science par l'idée d'être, et de rattacher ainsi les choses particulières à un principe général. Il voyait que la pluralité des unités devait être réunie en une unité suprême, et enfin que, pour rendre cette pluralité intelligible, il fallait admettre une unité absolue, primitive, dans laquelle toutes les idées trouveraient vérité et réalité. C'est ainsi qu'il arriva à l'idée du Bien et à l'idée de

Dieu. La philosophie de Platon peut donc se ramener à la théorie des idées. Dans cette théorie elle-même on peut distinguer trois parties. La première offre un caractère intellectuel et moral. Platon s'y propose de montrer que la connaissance des idées est le fondement de la science, et celui de la morale. Passant à la seconde partie de son système , il établit que la connaissance des idées, laquelle conduit intérieurement les âmes à la vérité et à la vertu, n'a pas seulement action sur les individus, mais qu'elle a et qu'elle a seule la puissance de régénérer et d'organiser les sociétés. Il a pour but de montrer la force de sa théorie , et de l'étendre à la fois et au monde de la conscience, et au monde extérieur de la société; il la propose comme unique remède à la dissolution produite par les principes de scepticisme . d'immoralité, d'égoïsme et d'athéisme, que les Sophistes et les politiques, élevés à l'école des sensualistes , répandaient à pleines mains dans les États grecs de son temps.Enfin, dans la troisième partie la connaissance des idées , déjà éprouvée comme principe de la construction des sociétés ébranlées par la fausse philosophie , nous apparaît, à son origine, en Dieu ou dans le Bien comme cause par la vertu de laquelle l'intelligence divine forme et ordonne l'univers. Voilà le noble but que Platon s'était proposé , voilà la hauteur , où il s'est élevé sur les ailes de son admirable génie; mais ajoutons qu'il n'a su se tenir toujours à cette hauteur; bien des fois, il est tombé; bien des fois il s'est laissé égarer par des conceptions vagues, qui s'écartent de la réalité de la vie, à laquelle toute philosophie doit , en dernière analyse, s'éprouver comme à sa véritable pierre de touche. C'est ce qu'Aristote semble avoir compris , sans toutefois avoir pu réaliser son idée d'une manière parfaite. Il est vrai qu'il se fie , comme Platon, à la raison immuable , au moteur de l'univers, au bon et au désirable qui meut tout sans être mû lui-même, parce qu'il excite en toutes choses le désir. Il est bien vrai encore qu'il s'abandonne plus que Platon à la réalité , car c'est dans l'énergie divine qui la forme, qu'il voit la science et la vertu. C'est pourquoi il chercha , de toute l'activité de son génie vigoureux , à épuiser l'expérience autant que possible, car il comprit bien que dans ce monde qui ne se développe que successivement, nous ne pouvons parvenir au principe général, à ce qui est connu en soi, à la vérité absolue , qu'en partant

du phénomène, du particulier, et de ce qui nous est plus connu. Mais dans la contemplation des choses naturelles et humaines, il ne lui arrive que trop souvent de rencontrer des exceptions à la loi rationnelle, des monstruosités dans la nature, des vices et des désordres dans la société humaine; il se voit forcé de reconnaître que tout n'est pas parfaitement ordonné par la raison. Mais il n'a pas, comme Platon, l'espoir que toutes les défectuosités que nous remarquons maintenant seront un jour corrigées. Il ne lui reste qu'à admettre, à côté du principe parfait qui forme et meut tout d'après un but rationnel, une nécessité, cause de l'imperfection de ce monde, et un principe de cette nécessité, c'est-à-dire, une matière qui, à la vérité, n'est rien en elle-même, mais qui est déjà de toute éternité dans l'éternel univers comme sa condition. Son principe fondamental est que tout a été et tout sera toujours tel qu'il est maintenant. Toutes les choses de ce monde n'y apparaissent un instant que pour disparaître de nouveau et faire place à d'autres êtres tout aussi passagers et tout aussi éphémères. Et cependant la vertu humaine ne peut se passer de ces choses pour rendre l'homme heureux, autant qu'il peut l'être dans un monde si périssable. Mais, selon Aristote, il serait aussi insensé qu'inutile de se plaindre de tous ces défauts de notre vie cosmique, et particulièrement de notre vie terrestre : il faut prendre la vie telle qu'elle est, et chercher à en jouir dans un commerce aussi raisonnable et aussi actif que possible avec d'autres hommes, ce qui fait la jouissance de l'homme vertueux. Quelle immense différence ici entre Aristote, Platon et Socrate ! Ces deux derniers, au milieu des maux de cette vie, fixaient leurs regards sur un meilleur avenir, et espéraient achever dans un monde meilleur la carrière qu'ils avaient commencée ici-bas.

Mais une doctrine comme celle d'Aristote ne peut se maintenir longtemps; elle est contraire à la nature humaine, qui, si elle n'est pas soutenue par l'espérance, tombe bientôt dans le désespoir. Aussi c'est ce qui arriva après Aristote : d'un côté, on se tourna vers l'espérance, de l'autre on se laissa aller au désespoir. Mais, dans la société grecque, l'espérance ne

put jamais être véritable, complète, rassurante, et à cette époque moins que jamais : telle était alors la corruption des mœurs et la décadence de l'esprit humain ! Aussi Epicure n'espère plus que la jouissance physique. C'est l'égoïsme calculateur d'un esprit abject, qui respire dans la doctrine de ce philosophe. Il méprise toute tendance à une véritable science, à un véritable bien : l'idée générale n'est rien pour lui; les sens seuls sont pour lui la source de la connaissance. En physique, il rappelle une théorie déjà oubliée depuis longtemps, mais qui convenait parfaitement à ses tendances égoïstes, pour dissiper, en quelque manière par le doute le plus frivole, la peur qui accompagne sa folle espérance. Comparé à une telle bassesse de sentiments et d'idées, le désespoir des sceptiques a même une certaine noblesse ; mais aussi leur position n'est pas tenable : la raison ne leur inspire point de confiance, et leur instinct philosophique ne leur permet point de s'abandonner à la sensualité ; ne sachant pas concilier ces deux choses, ils finissent par se partager entre la sensualité et la raison. Comme philosophe, le sceptique veut que son âme soit entièrement inébranlable ; il veut renoncer à tout pour arriver à cet état contre nature; comme homme, au contraire, il ne croit pouvoir vivre qu'en suivant l'instinct sensible, et le seul rôle que la raison ait encore à jouer, c'est de modérer les passions.

Mais le désespoir est contraire à la nature humaine et une espérance aussi frivole que celle d'Epicure ne peut satisfaire des esprits sérieux. Aussi les Stoïciens rejetèrent-ils l'un et l'autre. Différant d'Aristote et inférieurs à Platon, ils firent de grands efforts pour maintenir la dignité de la raison et de l'idéal dans la nature, bien qu'ils n'eussent et ne pussent avoir que peu d'espérance pour eux-mêmes. La science telle que la conçoivent les Stoïciens est l'expression de la contradiction où se trouve l'homme quand il est forcé de reconnaître les plus hautes exigences de la raison, et qu'en même temps il ne connaît que trop son impuissance et celle des autres hommes à les satisfaire. Ils veulent la science, ils reconnaissent qu'elle consiste dans la connaissance de la loi rationnelle qui gouverne toutes choses ; ils croient qu'elle est possible, que l'homme peut l'obtenir

jusqu'à un certain point, puisqu'il participe à la raison universelle, qui forme l'unité dominante de son âme, comme elle constitue l'unité du monde ; ils demandent à l'homme qu'il soit vertueux, qu'en possession de cette science il vive conformément à la loi rationnelle. Mais le peut-il réellement, lui qui est soumis à la puissance qui domine tout, qui se manifeste en tout, qui est l'essence de tout, et ne semble se servir de ce monde que comme d'un vain jouet qu'elle fait, pour le défaire ensuite? Non, il ne le peut, lui qui n'est qu'un phénomène passager de la vie générale. Chaque homme est relégué par la nécessité générale à sa place déterminée, et ce n'est qu'en suivant sa nature propre et individuelle qu'il est libre: comprendre cette nature et s'y soumettre, voilà la sagesse, voilà la vertu. Mais l'individu, partie du principe universel, considéré en lui-même, n'a aucune valeur ; c'est pourquoi ses actions particulières sont tout-à-fait indifférentes; elles n'ont de valeur qu'en tant qu'elles expriment la force universelle. Les Stoïciens n'oublient pas l'idéal, il est vrai, mais c'est pour détruire toute activité individuelle, pour ne la considérer qu'avec dédain. De là, une foule de conséquences les unes plus révoltantes d'immoralité que les autres. Nécessité et fatalité en tout et pour tout, voilà l'expression la plus nette et la plus simple du principe des Stoïciens. Cette nécessité atteint l'être parfait lui-même, et c'est ainsi qu'ils ont exprimé de la manière la plus juste le point de vue sous lequel les anciens Grecs envisageaient le monde, point de vue au-dessus duquel Platon et Aristote s'étaient efforcés de s'élever par la puissance de leur génie, sans avoir pu y réussir.

Le Stoïcisme, étant contraire à la nature humaine, ne put se maintenir intact et sans subir de notables modifications. La nouvelle Académie parvint sans peine à répandre rapidement sa doctrine si superficielle sur le probabilisme. Ceux-là même qui avaient été formés à l'école stoïcienne se relâchèrent de la sévérité de leur système, et l'on finit bientôt par créer un éclectisme sans base, qui devait anéantir la philosophie.

Toutefois les travaux de cette époque n'ont pas été infructueux pour les siècles suivants; tous, au contraire, sont venus puiser à cette source si abondante en idées philosophiques et se sont efforcés, avec plus ou moins de succès, de les comprendre et de se les approprier.

MANUEL

De l'Histoire de la Philosophie Ancienne.

LIVRE III.

TROISIÈME PÉRIODE.

CHAPITRE I.

Considérations générales.

1. La pensée grecque perd son énergie. 2. Ruine de la liberté à Rome. 3. Age d'or de la littérature romaine; vice de cette littérature, le manque d'élan et de génie artistique. 4. Cette imperfection amenée par deux causes : le despotisme impérial et l'imitation presque servile de la littérature grecque. 5. Diffusion du grec dans tout l'empire. 6. Altération de la littérature grecque, provenant d'une double influence. 7. Influence romaine : tendance toute pratique imprimée à la littérature : rhéteurs. 8. Influence orientale : l'esprit grec, desséché et flétri par le spectacle des prosaïques réalités qu'il a devant lui, se transporte par l'imagination dans les pays si riches en fables poétiques, en Orient; les traditions, le culte, les superstitions de l'Orient s'importent dans l'Occident dégouté de sa propre vie.—Mysticisme. 9. Apparition du Christianisme, sa lutte avec l'antiquité. 10. Six siècles de durée à cette période, agonie de la philosophie grecque, mais agonie lente et opiniâtre. 11. Elle reçoit de *l'influence romaine* la *tendance pratique* et *l'éclectisme*; 12. de *l'influence orientale*, le *mysticisme* dans les plus hautes questions qui occupent l'esprit humain; une *tendance rétrograde* vers le passé : nouveaux Pythagoriciens et Platoniciens; *la doctrine de l'émanation*: caractère de la divinité, le repos et l'inaction; *l'esprit sacerdotal*: purification, contemplation, etc; 13. de la lutte contre le *Christianisme*, un caractère exclusivement païen. 14. Division de cette période en deux époques, philosophie gréco-romaine, philosophie gréco-orientale, caractère propre de chacune. 15. *La* 1re se distingue surtout par son esprit pratique, son scepticisme, son érudition, ce dernier caractère, point de transition à la philosophie orientale. 16. *La* 2e se distingue par le mysticisme et l'érudition. 17. Deux centres de la philosophie: Rome et Alexandrie. 18. Nouvel éclat des écoles d'Athènes; leur ruine sous Justinien.

1. Nous allons aborder l'étude de la troisième période de notre histoire, où la pensée grecque perd peu à peu cette énergie que nous lui avons vu déployer dans la période pré-

cédente; elle semble avoir accompli la tâche que la Providence lui avait assignée; elle rêve donc plutôt sur l'humanité qu'elle ne vit d'une vie active, claire et sage. Mais ses racines sont si profondes et si vivaces qu'elle ne meurt qu'après une lutte longue et opiniâtre contre les idées nouvelles, et après s'être répandue dans le monde civilisé presque tout entier. Ce fut cette grande diffusion de la pensée grecque qui contribua le plus à lui ôter sa force primitive, en la soumettant à des influences étrangères, qu'elle ne pouvait plus repousser ni vaincre. C'est pourquoi nous la voyons dépendre des circonstances extérieures. Cela se remarque très-clairement, si l'on jette un coup-d'œil sur l'état de Rome, devenue alors le centre du monde civilisé, avec laquelle par conséquent tout le reste a été en contact, et sur laquelle, par cette raison même, nous savons aussi davantage.

2. Rome jeta beaucoup d'éclat, au commencement de cette période, dans l'art, l'industrie et les plaisirs de la vie. L'architecture des anciens, quoique maintenant en ruine, excite encore notre admiration. Leurs ouvrages d'art en bronze et en marbre, qui ont échappé, à travers tant de siècles, à la destruction d'une insouciante barbarie, sont pour la plupart de cette époque. Mais le plaisir qu'ils nous procurent, diminue beaucoup, lorsque nous songeons, qu'ils furent bientôt suivis d'une profonde corruption et souvent arrosés des larmes des provinces, qui gémissaient sous le joug pesant de la domination romaine. Rome elle-même était aussi bien loin d'être heureuse, de jouir d'une vie calme et paisible. La liberté avait disparu et avec elle ces vertus héroïques, qui avaient rendu la ville éternelle maîtresse du monde. Un seul dominait, d'abord avec équité, parce que le souvenir du passé ne s'était pas encore éteint dans son âme. Mais il eut pour successeurs des hommes à l'âme basse et hypocrite, qui, pour opprimer plus sûrement le peuple, se jetèrent dans les bras de l'armée. Depuis lors, plus de stabilité, plus de dignité dans le gouvernement; on voit les empereurs disparaître du trône comme des ombres *et même le trône mis à l'encan.*

3. La littérature romaine dut nécessairement se ressentir de cet état funeste des choses. Elle avait pris un grand essor sous le règne d'Auguste et produit des œuvres dignes d'admiration. Mais cet éclat, orgueil de la langue latine, fut de courte durée. C'est ce que l'on conçoit assez aisément, en observant que si les Romains ont fait des choses vraiment grandes pour l'Etat, il leur manque cependant presque complétement l'élan de l'âme et l'intuition calme de la nature, auxquels les Grecs avaient été conduits par leur esprit éminemment artistique. Deux choses en général impriment à l'âme l'essor idéal dont nous parlons : l'art et la religion. Celle-ci n'a cependant jamais agi qu'en sous ordre chez les Grecs et chez les Romains, se rattachant en partie à la politique, en partie à l'art. L'élément religieux est complétement subordonné chez les Romains à l'élément politique, et ne se montre vraiment puissant que dans les affaires de la république. L'art chez eux rencontra d'heureuses dispositions ; mais il se concentra cependant dans l'imitation des Grecs. On ne se trompera peut-être pas, en disant que leur littérature ne fut animée d'aucun souffle nouveau et spontané, si ce n'est dans l'éloquence et dans l'histoire. En effet, les Romains ne s'intéressaient qu'à l'homme, et seulement en tant qu'ils pouvaient le soumettre par la force ou par la persuasion. Aussi les voit-on diriger toutes leurs études vers des fins oratoires. Ils s'appliquent au développement pratique de la vie humaine, particulièrement aux grands résultats de la politique. C'est dans ce sens que leur littérature, toute leur civilisation se développent ; c'est ainsi qu'ils traitent la nature ; ils s'en servent pour satisfaire des besoins réels ou factices. Ils ne la regardent pas avec l'œil contemplatif de l'artiste, comme les Grecs, pour en pénétrer les secrets et épier les mouvements de la force universelle, avides d'y voir une sympathie et une parenté entre la nature et l'homme.

Si nous voulons remonter à la source, nous trouverons que toute littérature se crée et se conserve par le besoin artistique de rendre et de communiquer sa propre conscience et sa propre pensée. Avec ce besoin se formèrent traditionnellement le talent et l'art d'exposer la pensée, et le goût propre à

juger les productions d'autrui et les siennes propres. Si donc le penchant artistique ne fut jamais grand chez les Romains, il ne faut pas s'étonner qu'il n'ait pas produit beaucoup ni longtemps, et que la décadence du goût ait été si prompte et si rapide.

4. Deux choses furent d'ailleurs très-défavorables à la littérature romaine: d'abord sa dépendance de la cour; le contrôle que la royauté nouvelle, et par conséquent soupçonneuse, exerça sur la diffusion publique des ouvrages littéraires, ne pouvait que comprimer le libre développement de la pensée et de l'imagination. Seulement, cette époque contribua puissamment à étendre l'usage de la langue latine dans les provinces de l'Occident et du Sud, si bien que depuis ce moment les Espagnols, les Gaulois et les Africains commencèrent à jouer un rôle dans la littérature romaine; tandis qu'à Rome et même en Italie, le goût perdait plutôt qu'il ne gagnait (1).

La deuxième circonstance qui contrariait la littérature romaine, c'était sa dépendance de la littérature grecque. On imitait les Grecs, et on s'attachait en cela moins aux anciens ouvrages des beaux temps de la littérature grecque qu'aux productions faussement subtiles de l'école d'Alexandrie, tant l'empire du présent l'emporte sur celui du passé! Ensuite la langue romaine avait dans la langue grecque une dangereuse rivale. Longtemps la première fut regardée comme trop grossière pour qu'elle pût servir à composer les ouvrages des hommes bien élevés. Sylla et Lucullus écrivirent encore leurs mémoires en grec. Le nombre de ceux qui lisaient des ouvrages grecs fut de beaucoup supérieur à celui de ceux qui lisaient des ouvrages latins.

5. On parlait grec dans les grandes maisons; le gouverneur et le précepteur étaient grecs; les esclaves et les affranchis auxquels on montrait le plus de confiance étaient grecs; on se plaisait particulièrement dans la société des Grecs; dans la

(1) Comparer avec cette époque de la littérature latine la littérature française sous l'Empire.

conversation, dans les lettres, on aimait à glisser des mots grecs. Les Grecs restèrent presque exclusivement en possession d'un grand nombre d'arts ; ils étaient généralement préférés aux Romains, même pour la rhétorique et la grammaire. Il était donc naturel que, bien que la littérature latine l'eût emporté pendant quelque temps sur la littérature grecque, celle-ci ne tardât pas à reprendre son premier rang. Au commencement du second siècle après J.-C., sous Adrien, la victoire de la littérature grecque sur la romaine était décidée. Et tel fut le rapport de l'une à l'autre, jusqu'à ce qu'elles se trouvassent repoussées toutes deux par une nouvelle doctrine, par une nouvelle religion et une nouvelle littérature.

6. Mais la littérature grecque elle-même subit alors des changements notables. Si elle jeta encore quelque éclat à la fin du premier siècle après J.-C., cet éclat ne ressembla guère à celui qu'elle avait répandu aux beaux jours du passé.

7. La source des grandes inspirations était tarie : la noble vie publique des Grecs avait été anéantie. La littérature n'était plus spontanée et créatrice comme à l'heureuse époque de la liberté grecque ; elle vivait maintenant d'une nourriture étrangère et empruntée. Rome lui imprima une direction toute pratique ; car elle ne s'occupa presque plus que des intérêts privés, des mœurs et des passions. Rome lui fit en outre prendre un caractère tout oratoire. Il est difficile de porter plus haut qu'on ne le fit alors le luxe des mots ; jamais le vain talent du rhéteur ne fut plus recherché ni mieux payé ; l'art et le nom des Sophistes reprirent alors du crédit et de la considération. Les rhéteurs tiraient vanité de compter des princes parmi leurs disciples ; c'étaient eux qui approchaient de plus près des Césars et des grands. Une telle prérogative, si vain que fût l'objet de l'occupation, dut produire une grande émulation. Aussi l'art de bien dire s'empara-t-il de la philosophie et gagna-t-il en peu de temps le reste de la littérature. Depuis lors, le bon sens devint toujours plus rare parmi les savants. Enfin cette habileté à jouer avec les mots disparut elle-même presque complétement, et il ne resta qu'un faible souvenir de la plénitude et de l'ancienne force du langage.

8. A ce raffinement de la littérature à Athènes et à Rome, se joignait l'influence que les idées, les manières de voir et les tendances orientales exercèrent sur les Grecs et sur les Romains.

L'esprit grec, ayant été vicié par la contagion du dehors, chercha aussi au-dehors des moyens de guérison. Celui qui ne veut pas se contenter du présent, qui ne peut trouver en soi un cœur assez droit pour mettre son espérance dans l'avenir, se réfugie dans le passé, et y cherche quelque chose de plus beau ou de meilleur. On s'est de tout temps passionné pour de pareilles idées, d'ailleurs si conformes aux destinées primitives de l'humanité. Mais il reste encore un pas à faire depuis ce point, jusqu'à celui où l'on s'abandonne au vif désir de l'idéal rêvé, et où l'on espère en trouver les traces dans l'histoire du passé, ou même dans l'état présent des peuples étrangers. Cette dernière idée ne vient sérieusement à la pensée que de ceux qui sentent, dans le peuple même dont ils font partie, une force de progression. Nous savons que déjà les disciples de Socrate aimaient à parler d'une vie plus belle dans le passé de peuples étrangers, et s'efforçaient d'y montrer le modèle de la vie grecque. Or, comme les Grecs avaient subjugué une grande partie de l'Asie, un grand nombre d'entre eux se sentirent portés à croire que dans les contrées plus éloignées, qu'à peine ils avaient vues, les hommes étaient meilleurs, et à les parer des vertus qu'eux-mêmes pouvaient considérer comme le terme de leur désir. Ils se plaisaient également à rechercher une sagesse profonde dans les temps anciens des peuples qu'ils avaient soumis. C'est ainsi que s'était accréditée l'opinion de la vie sainte et de la philosophie profonde des Indiens. La sagesse des Egyptiens, des mages, des prêtres phéniciens, des Chaldéens était célèbre. On espérait découvrir chez ces peuples inconnus des mystères au moyen desquels on pourrait se concilier la faveur des dieux et commander à la nature. Il était naturel que plus on connaissait ces peuples, plus ces opinions exaltées tombassent. Cependant il en resta un germe qui avait une racine plus profonde.

La connaissance plus intime qui s'établit entre les Grecs et les Orientaux ne resta sans effet ni sur les uns, ni sur les

autres. Les Orientaux apprirent la langue des Grecs et en reçurent la culture scientifique. Les Grecs, tourmentés, à cette époque, du besoin de trouver des cultes plus significatifs, en rencontrèrent dans l'Orient, qui semblent précisément avoir été propres à satisfaire ce désir jusqu'à un certain point. Ils adoptèrent en effet peu à peu le culte privé, le culte public et les traditions, mais en même temps aussi les superstitions des Orientaux. Celles-ci n'eurent quelque influence sur la philosophie qu'à l'époque où le Néo-pythagorisme commença à paraître ; ce dont il ne reste que des traces obscures et des traditions très-peu satisfaisantes. Elles n'eurent une plus grande importance publique qu'au temps des Césars, et à la vérité, seulement dans des phénomènes particuliers, auxquels l'esprit romain s'opposa jusqu'à un certain point. Parmi les écrivains les plus remarquables chez lesquels cette direction se révèle visiblement, il faut mettre en première ligne Plutarque. Mais elle se fortifia toujours de plus en plus depuis Adrien. Elle s'annonça par le culte rendu aux hommes doués d'éminentes qualités, que l'on vénérait comme les fondateurs d'une vie sainte, par le mélange de toutes les formes du culte, par le désir de la participation mystique du divin, qui devait être acquise tant par des privations extérieures que par des pratiques vaines et fantastiques, et à l'égard de laquelle la vie pratique paraissait tantôt plus, tantôt moins dépourvue de sainteté. Tous ces phénomènes avaient évidemment pour base le sentiment d'un besoin religieux profond, sentiment qui conduisit une partie des hommes de cette époque au Christianisme (1), mais qui dut fournir un aliment à la superstition dans une autre partie, qui ne put être conquise par l'humble et divine forme de cette religion. Le point le plus élevé de ce mouvement consiste en ce que, par le triomphe décisif du Christianisme, se répandit parmi ses adversaires l'opinion que, dans la partie centrale et peu accessible de l'Asie, se trouvait encore la sain-

---

(1) Ajoutons qu'on imitait le Christianisme dans le culte païen, lorsqu'on ne l'embrassait pas.

leté de la vie et la véritable cité des sages craignant Dieu, à laquelle on devait aspirer de toutes ses forces, pour parvenir au repos et à la vraie béatitude.

9. Cependant ces temps eurent aussi leurs bons côtés; ils ne furent pas inutiles au développement de la civilisation; car les arts et les sciences des Grecs se répandirent dans toutes les parties du monde connu alors, au moyen des Romains et des Orientaux. Si l'éclat de la civilisation grecque se ternit en se mélangeant d'éléments hétérogènes, ce mélange eut pour résultat de faire naître une fermentation prématurée dans les différents peuples, très-propre à faire disparaître les caractères distinctifs de ceux dont l'esprit se rencontra et se confondit. Ainsi s'opéra la chute des nations et de la république romaine, pour faire place à un nouvel ordre de choses, à de nouveaux peuples. Pour parler à la rigueur, la tâche de cette époque est la préparation des peuples au Christianisme, la diffusion du Christianisme même, et la formation d'une philosophie nouvelle, que la lutte des idées anciennes contre les idées nouvelles dut faire naître.

La littérature ancienne des Grecs et des Romains, quoiqu'elle renfermât déjà plusieurs éléments hétérogènes venus de l'Orient, ne fit d'abord presque aucune attention à l'esprit et aux idées du Christianisme; ensuite, fière de son antiquité, de l'éclat dont elle sut se parer, quoiqu'il ne fût dû qu'au clinquant le plus mince de l'antiquité, elle dédaigna sa modeste rivale; enfin, ne pouvant plus se dissimuler la force de celle-ci, la puissance qu'elle exerçait sur les esprits, elle dédaigna cependant de s'en faire le disciple, cherchant au contraire à se rattacher plus étroitement à la morte antiquité, et finit par désespérer de son siècle, lorsqu'elle vit que l'antiquité ne pouvait la sauver.

10. Si la période qui nous reste à parcourir dans l'histoire de la philosophie ancienne est la plus longue, c'est aussi la plus pauvre en résultats vrais et durables. Cette indigence dure pendant six siècles. Cette lente agonie montre, par un des exemples les plus frappants, combien la force vitale du caractère d'un peuple, une fois parvenu à l'indépendance, a de

ténacité et offre de résistance aux éléments qui la minent et la désorganisent. On doit observer cependant que plusieurs circonstances concoururent à prolonger si longtemps la vie de la philosophie grecque en décadence. Elle devait avoir son occupation ; elle devait même y prendre un certain intérêt, bien que cette occupation ne pût avoir que la tradition pour objet ; car aucune tradition ne se conserve sous une forme entièrement morte, elle doit se rattacher à quelque chose de vivant, qui serve à l'alimenter. Or la philosophie grecque trouva cet intérêt dans ses rapports avec l'Orient et avec le monde romain, deux rapports qui conduisirent à une propagation plus étendue de la doctrine philosophique chez presque tous les peuples cultivés d'alors. La Grèce envoya ses maîtres dans l'Asie Mineure, en Syrie, et en Egypte, jusqu'aux extrémités de l'Inde ; de Rome, où la philosophie était devenue indigène, elle se répandit dans tout le midi de l'Europe, et dans l'Afrique romaine. Mais les Orientaux et les Occidentaux ou les Romains n'étaient pas poussés par les mêmes motifs à l'étude de la philosophie ; chez les premiers elle était une suite du changement de presque toute la civilisation nationale; chez les autres, c'était, d'un côté, la marche nécessaire des écoles, d'un autre côté, la recherche d'avantages extérieurs qui portaient les hommes à acquérir une science qui pouvait conduire à des succès dignes d'envie.

11. Mais si l'influence des Romains et des Orientaux sur la philosophie peut, en quelque sorte, être estimée égale, cependant les uns y apportèrent un esprit bien différent de celui des autres. Les idées spéculatives n'avaient presque pas d'attraits pour les Romains. Ce qui les intéressait surtout, c'était le côté pratique des doctrines. Ce n'est donc que par leur tendance à former une organisation juridique de la vie civile qu'ils pouvaient exercer quelque influence sur les questions particulières de la morale. De plus, ils apportèrent dans leurs études philosophiques un esprit éclectique. Le résultat de l'influence romaine sur la philosophie fut donc un mélange des différentes doctrines, et il n'était pas facile d'anéantir l'opinion, que les disputes des écoles, de celles du

moins qui avaient quelque affinité entre elles, ne pouvaient rouler que sur des points de peu d'importance, et qu'elles pouvaient très-bien se terminer par un accommodement. Déjà nous avons trouvé des traces de cette opinion dans l'école stoïcienne et dans la nouvelle académie. Il y avait cependant une raison, qui pouvait empêcher l'anéantissement complet de tout développement vital dans la philosophie romano-grecque; car puisqu'on ne s'y occupait que d'une manière érudite des écrits des anciens philosophes, puisque aussi le sens historique des Romains s'y complaisait, on ne pouvait pas passer si légèrement sur les différences des doctrines.

12. Au contraire, dans la direction que prit la philosophie par le mélange de l'esprit grec et de l'esprit oriental, un champ beaucoup plus vaste fut ouvert au penchant d'associer l'hétérogène, et de ne tenir aucun compte des plus importantes différences des doctrines. Pour espérer de pouvoir réunir l'élément grec et l'élément oriental, il fallait que la faculté de distinguer fût déjà fort affaiblie. Comment alors aurait-on pu s'opposer à la tentative de tout voir dans toutes les doctrines? Cela n'aurait pas été très-difficile peut-être dans les choses à la contemplation desquelles on avait passé toute sa vie. Les questions qui préoccupaient alors, c'étaient, comme nous le savons, les parties les plus obscures de la philosophie, dont il est impossible de rendre compte, parce que toute intuition nous y est interdite. Elles ne laissent jour qu'à des conjectures; ce qui fait précisément qu'elles enchaînent nos regards et notre pensée, notre désir de connaître dépassant toutes les limites de la connaissance réelle. Si l'on ne trouve sur ces questions, dans les anciens philosophes, que des inductions destinées à rendre sensible l'étroite circonscription des connaissances actuelles, cependant ils avaient senti la nécessité d'employer quelquefois des expressions figurées ou mythiques pour rendre ces idées, comme d'autres fois ils ont émis là dessus des opinions plus déterminées, qui laissent apercevoir qu'ils ne voulaient pas qu'elles fussent entendues strictement dans le sens propre. Il était presque impossible de ne pas remarquer, qu'il s'agit là de quelque chose qui ne

peut se rendre purement par des mots, qui par conséquent, quoique non inaccessible à la connaissance, l'est néanmoins à la doctrine. Cependant comme l'on se sentait entraîné dans ce domaine de la recherche, on fut fort embarrassé de trouver une expression qui rendît le mystérieux, de manière à pouvoir le faire reconnaître, apprécier et présenter comme un objet de culte. Les Orientaux, par rapport à la philosophie grecque, et les Grecs par rapport à la sagesse mythique des Orientaux, éprouvaient une égale difficulté pour rendre par la parole le mystère du divin et de son rapport avec nous; et cependant les uns et les autres étaient pressés par le besoin de l'adorer comme quelque chose d'ineffable. Plus on se voyait forcé de prendre les mots dans un sens figuré et mythique, plus on trouvait aussi, qu'il devait y avoir lieu à une libre interprétation des doctrines des anciens philosophes, et qu'il fallait chercher au sens propre des mots une signification plus profonde; ce qui était très-favorable à l'opinion, qu'au fond tous les philosophes, ou du moins les plus profonds sont d'accord entre eux, et que l'accord a plutôt lieu aux limites les plus reculées de l'investigation, que dans les recherches, qui ont pour objet la diversité des phénomènes cosmiques. La dissidence des opinions sous ce dernier point de vue fut à peu près comptée pour rien par ceux qui ne cherchaient l'essence de la philosophie que dans la révélation du divin, et trouvaient ainsi, en dernière analyse, que toute philosophie, quelle qu'en puisse être la forme, revient à une seule et même chose, à ce que les sages les plus anciens s'étaient efforcés de découvrir, à ce qui avait été également reconnu vrai, mais seulement sous des formes diverses, et à des degrés de pureté divers, par les Grecs et les Juifs, par les prêtres égyptiens, par les Mages et les Gymnosophistes. Ainsi s'opéra la confusion complète de toutes les doctrines, de tous les systèmes, et par là aussi fut consommée la perte de toute précision dans la science.

Un trait caractéristique de cette tendance, c'est le respect superstitieux pour l'élément antique dans la religion, dans les mœurs les usages et les doctrines. Plus l'on remontait loin dans les

temps, plus on croyait approcher du divin. De là aussi l'inclination à remonter aux doctrines des anciens philosophes. Comme le besoin religieux prédominait à cette époque dans les hommes, les systèmes philosophiques, qui semblaient favorables à l'élément religieux de la vie, devaient aussi être regardés comme l'expression la plus fidèle de la sagesse primitive. Les doctrines de Pythagore et de Platon furent donc particulièrement distinguées sous ce rapport; on sut aussi tirer parti de celle d'Aristote. La philosophie stoïcienne, au contraire, quoiqu'on en eût emprunté beaucoup de choses, peut-être la plus grande partie de ses recherches particulières, fut cependant repoussée en plusieurs points, particulièrement sous le rapport de son opinion matérialiste, de son destin inexorable, de l'orgueil que la vertu inspirait à son sage; on chercha toutefois à lui emprunter son germe de vérité. Ce qui se prêtait le moins à la fusion de toutes les autres opinions, c'était la partialité inflexible du système atomistique; il paraît cependant que l'on citait les sentences poétiques de Démocrite et l'exemple de sa vie pour confirmer la vérité par son témoignage. Moins on trouvait de fermes appuis dans ses propres pensées, plus on cherchait à les étayer de témoignages qu'on appréciait moins au poids qu'au nombre. On croyait devoir s'en rapporter au sentiment unanime de l'antiquité, même à celui de tous les temps, de tous les peuples, de tous les sages.

Dans la manière d'envisager les choses divines dans leur rapport avec le monde régnait la même tendance; on croyait que la manifestation de la lumière divine qui nous éclaire, nous et l'univers entier, a paru bien plus clairement au monde dans les temps anciens, mais qu'elle s'est insensiblement obscurcie par la faute de l'homme. On fut par là conduit à l'idée que le divin ne nous est connu que par une suite décroissante de révélations; comme on jugeait cependant nécessaire de tout rattacher au divin, on pensa que c'était même une nécesssité de sa nature de parcourir cette série de révélations. De là la doctrine de l'émanation de cette époque, qui était étrangère à l'antiquité grecque. Elle vint de l'Orient et

porte aussi en tout le caractère oriental. Les Orientaux aiment le repos et l'inaction. Pour donc s'expliquer comment du repos de l'être parfait a pu provenir le non-repos, le mouvement de l'activité cosmique, ils admirent que, dans l'émanation cosmique du sein de la divinité, Dieu reste immuable dans son essence, et qu'il laisse seulement le monde se produire autant que possible. En conséquence de cette manière de se représenter Dieu et le monde, on croyait que toute occupation relative à la nature extérieure, toute action qui la concerne, pouvait mettre en danger de se souiller par le contact avec le matériel. Ce n'était plus une vie pleine de faits et d'actions, comme au temps des illustres Grecs et Romains, une vie de communauté politique avec les autres hommes, ni même une vie active dans le cercle de l'homme privé, que l'on recommandait; ces genres de vie, au contraire, semblaient d'un prix très-secondaire aux Orientaux et aux Grecs qui avaient embrassé cette opinion. On jetait même un regard dédaigneux sur les sciences encycliques, on n'y voyait qu'un seul côté louable, c'est qu'elles détournent l'esprit du corporel; elles ne procurent rien, elles nous accoutument seulement à éviter quelque chose. Mais cette fuite est proprement ce qui doit conduire, comme par une voie véritable, à la connaissance supérieure et à l'admission de la véritable révélation divine; c'est la fuite de toute souillure possible par la matière. La plus grande abstention possible des jouissances physiques, la parfaite mortification des inclinations sensibles, la macération de la chair sont regardées comme l'unique moyen de parvenir au salut et à la science. On espérait, que si l'œil se fermait sur le monde, si tout sens était mort aux objets sensibles, on verrait, on sentirait le spirituel. Les conséquences de cette opinion ne furent pas moins préjudiciables pour le progrès des sciences que pour la vie pratique (1).

---

(1) Pour avoir une idée juste et complète de l'époque dont nous parlons ici, il faudrait opposer le tableau de la vie chrétienne à celui que nous venons de tracer de la vie du Paganisme expirant. Mais c'est un sujet qui appartient à une autre partie de notre histoire. D'ailleurs les leçons orales peuvent facilement combler cette lacune.

Mais si les philosophes dont nous parlons se détournaient du sensible, et s'ils ne regardaient les sciences encycliques que comme un moyen d'éloigner l'esprit du faux, mais non de l'élever à la haute région de la pensée, quels moyens leur restait-il donc alors de connaître le vrai? Si l'on se rappelle ce que nous avons dit sur la tendance de cette époque vers les pratiques mystérieuses, on le devinera aisément: c'était la purification de son être et de ses perceptions, la contemplation intérieure, l'extase, que les Orientaux avaient recommandées de tant de manières différentes. Il est facile de comprendre qu'aucune véritable science n'était possible par cette méthode.

13. Tandis que la faiblesse des anciens peuples et du principe de leur vie se montrait ainsi dans tout son jour, le nouveau principe de vie pour toute l'humanité se formait dans la religion chrétienne, et faisait éclater partout sa force triomphante. Conformément à la tendance de cette époque, il était naturel de voir une lutte s'engager contre la tendance des sentiments nouveaux et la direction nouvelle de la vie, lutte impuissante que l'on espérait pouvoir livrer avec succès en mêlant la pensée philosophique aux pressentiments religieux de l'antiquité. Par son combat contre le Christianisme, la philosophie ancienne devint donc une philosophie véritablement païenne; mais sous cette forme même, elle fut obligée de rendre hommage à la vérité de la tendancechrétienne, puisqu'elle se convertit dans le fait en une caricature du Christianisme.

14. Nous avons suffisamment fait connaître les circonstances parmi lesquelles se développa la vie philosophique de la période que nous avons devant nous. Il nous reste encore à la diviser, ce qui sera bien facile en nous conformant aux faits que nous avons exposés. Elle se partage naturellement en deux grandes époques, dont la première comprend l'histoire de la philosophie gréco-romaine et la seconde l'histoire de la philosophie gréco-orientale. Confondre ces deux directions de la philosophie de cette période, ce serait méconnaître la différence de leur caractère et de leur importance. La philosophie gréco-romaine, pour la caractériser d'un seul mot, pourrait être définie: un éclectisme savant avec prédominance de l'inclination pour la pratique. La philosophie gréco-orientale affecte à la vérité l'érudition, mais elle est bien éloignée du sens historique qui cherche à saisir les différences. Le point

de vue mystique qui la domine tend à allier tout ce qui n'y est pas décidément contraire dans un même vague de formes nébuleuses.

15. La première époque de cette période de notre histoire se divise en une multitude de détails ; car les écoles particulières se propagèrent sans exercer les unes sur les autres une influence vivifiante. Il en fut de cette époque à peu près comme des premiers temps de la philosophie grecque, où les différentes écoles se développèrent parallèlement sans s'entendre ; seulement, les raisons de ces phénomènes semblables furent différentes suivant le temps. Car dans l'ancien temps, c'était la fougue juvénile des forces, le défaut de point de vue général sur le domaine entier de la science et celui des moyens propres à en donner une intelligence facile ; mais maintenant c'est le défaut de force d'invention qui tient divisées les écoles. Toutefois ce défaut se manifeste de la manière la plus décisive dans l'école sceptique, dont le plus grand art consiste à mettre en opposition les différentes opinions des écoles, et à soumettre leurs preuves à une unité de mesure traditionnelle, sans se mettre le moins du monde en peine de la vérité propre à l'une et à l'autre opinion. Le mode de philosopher de cette école est très-visiblement celui de l'érudition ; c'est pourquoi nous croyons aussi convenable de terminer la première époque par l'exposition de ses doctrines, pour passer ensuite à la philosophie gréco-orientale. Pas d'opposition plus forte que celle entre les Sceptiques et les précurseurs des Néoplatoniciens. Les premiers cherchaient à opposer les unes aux autres, aussi directement que possible, les différentes opinions des philosophes, puisqu'ils s'attachaient presque exclusivement à des contradictions remarquées dans la forme extérieure ou dans les mots, et qu'ils cherchaient encore à y subtiliser. Les autres, au contraire, voulaient fondre ensemble les opinions les plus antipathiques, puisqu'ils s'efforçaient de pénétrer jusqu'à leur idée mère, jusqu'à leur sens le plus profond, et émoussaient ainsi souvent les pointes des contradictions. La même opposition se remarque encore dans d'autres points qu'il serait trop long de citer ici.

Nous avons encore une observation à ajouter sur la philosophie gréco-romaine ; c'est que dans le développement de cette philosophie, nous pourrons encore distinguer deux côtés,

suivant que l'un ou l'autre élément qui s'y trouvent mêlés, la tradition savante ou la tendance pratique, a la prépondérance sur l'autre. L'influence de l'esprit romain se manifeste de la manière la plus sensible par la prépondérance du sens pratique ; elle s'exprime particulièrement dans l'inclination pour la doctrine stoïcienne, avec laquelle l'école cynique a de grands rapports d'affinité. Par la raison précisément que cet esprit romain pénètre vivement le commencement de notre période, mais qu'il languit ensuite de plus en plus et finit par mourir, nous aurons à considérer d'abord ce côté de la philosophie gréco-romaine. Le caractère romain n'a pas, au contraire, une part aussi décisive dans la domination de la philosophie traditionnelle savante ou érudite ; c'est pourquoi cette philosophie ne se rencontre pas aussi exclusivement dans les contrées où domine l'élément romain ; les Orientaux y mettent aussi du leur. C'est précisément cette partie que nous pouvons le moins suivre et reconnaître. L'issue de cette direction doit se chercher dans l'école sceptique, comme on l'a déjà dit.

16. Nous remarquerons encore que tant que la philosophie gréco-orientale marche de front avec la philosophie gréco-romaine, elle ne se présente pas dans tout son développement, mais sous un aspect fragmentaire. C'est comme la première lueur de l'inclination des Grecs pour la façon de penser orientale, qui est la transition naturelle à son développement parfait dans l'école néoplatonicienne. Nous trouvons d'abord l'élément oriental et l'élément grec mêlés de manière que le tout qui en résulte prétend, extérieurement ou du moins, être absolument grec. Mais à la fin l'élément oriental triomphe et se montre dans toute sa physionomie propre.

17. Avant d'entrer dans des détails, nous avons encore quelque chose à dire en général sur la propagation de la philosophie à cette époque. Pendant toute la seconde période, Athènes fut le siége principal de la philosophie. Maintenant deux autres cités, célèbres dans les fastes de l'histoire, jouent particulièrement avec elle un rôle important dans l'enseignement et la propagation de la philosophie : ce furent Rome et Alexandrie. Chacune de ces trois cités célèbres a vu sa fortune inconstante et contraire.

D'abord Athènes, au commencement de cette période, fut abattue par la conquête qu'en fit Sylla. Ce qui semble avoir beaucoup contribué à faire déserter cette cité par les maîtres les plus célèbres alors en philosophie, qui transférèrent le siége de leurs écoles à Rome, à Alexandrie et à Rhodes, ainsi que nous l'avons dit du stoïcien Posidonius et des académiciens Philon et Antiochus. Mais les libéralités de l'empereur Adrien et de ses successeurs Antonin-le-Pieux et Marc-Aurèle relevèrent les écoles d'Athènes de l'état d'abandon où elles se trouvaient. L'ancienne capitale des sciences fut dotée d'un établissement consacré expressément à l'enseignement de la philosophie des quatre principales sectes.

A Rome la philosophie éprouva d'abord beaucoup d'opposition; elle en fut même bannie à plusieurs reprises. Mais déjà du temps de Trajan, et plus particulièrement sous Adrien et les Antonins, son sort dans la ville éternelle s'améliora. Depuis lors, Rome fut pour longtemps un point de réunion pour les maîtres de philosophie, et attira plus tard dans son sein la philosophie néoplatonicienne avec le même empressement qu'elle avait mis auparavant à procurer un asile aux maîtres des anciennes écoles.

D'un autre côté cependant, Alexandrie n'est pas moins importante comme école de philosophie. On sait comment l'érudition y fleurit sous les Ptolémée, quoique d'abord avec peu de profit pour la philosophie. Mais plus tard elle devint le siége le plus brillant des écoles philosophiques, particulièrement de l'école néoplatonicienne, qui éclipsa toutes ses rivales, lorsqu'elle eut pris un caractère ferme et assuré, particulièrement entre les mains d'Ammonius Saccas et de Plotin.

Celui-ci la transporta à Rome, et Longin la mit sur un pied plus ferme à Athènes. Cependant les Ecoles de la philosophie ancienne tombèrent à Alexandrie, sans doute à cause des progrès de la religion chrétienne. Vers l'an 391 de notre ère, le Sérapéum, un des principaux siéges de la religion et de la philosophie païennes, fut détruit, et leurs voix furent réduites au silence.

18. Nous avons fait voir précédemment comment Athènes devint, par la libéralité des Antonins, un siége principal de

l'enseignement philosophique. Tandis que les écoles de la philosophie stoïcienne et de la philosophie d'Epicure se mouraient, l'école néoplatonicienne et l'école péripatétique y fleurirent et jetèrent encore beaucoup d'éclat par l'éloquence et l'érudition brillante de leurs chefs. Il arriva de là qu'Athènes redevint encore une fois le centre des études oratoires et philosophiques, qui se rattachaient à l'ancienne civilisation. Cependant de fâcheuses circonstances extérieures et plus encore le défaut d'une force constitutive et vivifiante au dedans mirent peu à peu fin à l'ancienne philosophie; elle se mourut insensiblement de langueur et de consomption; même dans l'habitude extérieure des écoles de philosophie, se révéla déjà très-nettement, dès le quatrième siècle de notre ère, leur décadence interne. Elles n'étaient plus fréquentées par des hommes studieux. Le maître cherchait à briller par des applaudissements d'un grand nombre d'auditeurs; on cherchait à les obtenir d'une manière indigne, par des séductions de toute nature, par des enrôlements de parti, entre compatriotes et condisciples; on combattait pour la priorité de rang, non pas avec les armes de l'esprit, mais les partis cherchaient à remporter la victoire par la force des poumons et des bras; ce combat de partis dégénérait quelquefois en émeutes et en rixes. Les écoles de philosophie d'Athènes en étant venues à ce point de décadence interne, il ne manquait plus, pour faire tomber la philosophie ancienne, que de les faire fermer. Justinien s'en chargea vers l'an 529.

CHAPITRE II.

Philosophie gréco-romaine.

A. *Premiers commencements de la philosophie chez les Romains.*

SOMMAIRE.

1. La philosophie grecque pénètre dans Rome malgré la résistance des anciens Romains. 2. Les Romains accueillent principalement les doctrines des Stoïciens, d'Epicure et de l'académie nouvelle. 3. Tendances épicuriennes. — Lucrétius Carus. 4. Traite de la physique d'Epicure pour détruire chez le vulgaire les superstitions et la croyance en Dieu; 5. Mène au panthéisme; rejette l'immortalité de l'âme. 6. Morale plus pure que sa physique. 7. Tendances éclectiques. — M. Tullius Cicéron. — Sa vie. 8. Pas de système philosophique; il penche dans la dialectique vers la nouvelle académie; dans la morale vers la doctrine stoïcienne mitigée par le platonisme et l'aristotélisme. 9. Dans sa dialectique il fait ressortir les incertitudes sans les résoudre. 10. Dans la physique, scepticisme extrême, mais respect tout antique pour la religion de ses pères; il maintient l'immortalité et la liberté de l'âme. 11. Tendance morale, même dans la physique. 12. Il hésite entre la morale d'Aristote et celle des Stoïciens; 13. Combat le sensualisme et l'égoïsme des Epicuriens; 14. Tempère le rigorisme stoïcien, l'homme doit vivre selon sa nature, mais selon sa nature rationnelle. 15. Théorie des devoirs généralement fort saine; mais il considère parfois dans l'homme moins ce qu'il doit être, que ce qu'il est. 16. Couleur romaine de sa politique. 17. Influence de ses écrits sur les temps postérieurs.

1. Lorsqu'à Rome on pensa, par des raisons politiques, à s'opposer à la propagation de la philosophie grecque, le goût des principaux Romains pour l'art et la littérature grecs avait déjà pris de si profondes racines, qu'on pouvait prévoir le peu d'efficacité de ces mesures contre le cours des choses, pour peu que l'on connût l'étroite liaison de la littérature et de la philosophie grecques. Caton lui-même, l'adversaire le plus fort de toute culture étrangère, apprit la langue grecque à un âge très-avancé. P. Scipion l'africain, le jeune, Lélius et L. Furius, Q. Elius Tubéron et Q. Mucius Scévola donnèrent aux Romains des temps suivants l'exemple d'un commerce d'amitié avec les savants et les philosophes grecs. Panétius fit connaître aux Romains la philosophie stoïcienne et celle de Platon. Dès-lors les autres écoles grecques ne pouvaient manquer de leur être connues, par la nature de la littérature

grecque de cette époque qui avait un caractère trop érudit, pour qu'un aperçu historique de la philosophie grecque ne dût pas arriver aux Romains.

2. On sait que la doctrine d'Épicure se propagea de bonne heure chez eux et y trouva plus de partisans que les autres sectes. Philon de Larisse et Antiochus leur exposèrent le système de la Nouvelle Académie. L'école péripatétique même se répandit à Rome par l'entremise d'Andronicus de Rhodes et du grammairien Tyrannion, qui publièrent une édition des écrits d'Aristote.

Mais nous trouvons que l'école d'Épicure, l'école stoïcienne et la nouvelle académie, principalement, eurent des sectateurs parmi les Romains. L'ancienne doctrine académique avait aussi des admirateurs, à cause du charme avec lequel Platon expose ses idées. Cicéron, L. Lucullus, M. Brutus, le meurtrier de César, M. Térentius Varron suivirent les doctrines de la nouvelle académie telles qu'elles avaient été modifiées par Philon et par Antiochus. On a reconnu dans la doctrine des savants jurisconsultes romains une grande partie des principes stoïciens, et il est probable que la philosophie stoïcienne trouva une école permanente parmi les maîtres et les créateurs du droit romain. Q. Mucius Scévola forma un nombre considérable de jeunes juristes, auxquels il fit connaître cette philosophie. Il en fut de même de Servius-Sulpitius, dont les disciples L. Aulus et Alfenus Varus laissent aussi apercevoir dans leurs ouvrages sur le droit les doctrines stoïciennes. Mais de tous les Romains stoïciens le plus distingué fut M. Porcius Caton le jeune, que la sévérité de ses principes, sa conduite et sa mort ont rendu célèbre. Il donna, par son exemple, une grande autorité à la doctrine stoïcienne parmi les Romains. L'école d'Épicure comptait encore un plus grand nombre de disciples.

3. Nous aurions à nommer toute une série d'hommes illustres, en ne prenant que les Épicuriens de cette époque que la correspondance de Cicéron fait connaître. Il suffira d'en rappeler quelques-uns, tels que l'intime ami de Cicéron, F. Pomponius Atticus, C. Cassius, le meurtrier de César, L. Torquatus et C. Velléjus, auquel Cicéron, dans son livre

sur la nature des dieux, fait exposer la doctrine d'Épicure sur le souverain bien et sur la nature des dieux.

La littérature philosophique des Romains commença même par deux écrivains adonnés aux doctrines d'Épicure : ce furent Amafanius et Rabirius, dont Cicéron blâme le défaut d'art dialectique, tout en avouant qu'il n'a pas lu leurs ouvrages. Mais il reconnaît qu'ils ont contribué à répandre la philosophie d'Épicure chez les Romains.

Ce qui doit nous étonner, d'après l'esprit connu des Romains, c'est qu'ils s'appliquaient principalement à la physique d'Epicure ; l'ouvrage de *F. Lucretius Carus*, que nous possédons, est la preuve la plus sûre de la vérité de notre assertion. Pour Lucrèce, Cicéron ne peut lui refuser son éloge ; en effet, son poème de la nature des choses est bien remarquable sous le rapport de la composition. Lucrèce imita les Grecs, particulièrement Empédocle. Son poème se distingue par la grâce naturelle et la richesse de l'expression poétique. Quant aux idées, Lucrèce suit servilement son maître ; toutefois il s'éloigne de lui dans quelques points, que nous relèverons, pour faire voir dans quel sens les Romains avaient entendu la doctrine d'Épicure.

4. D'abord, comme nous l'avons déjà remarqué, Lucrèce s'occupe surtout de la physique, parce qu'il veut affranchir les hommes de la religion et de la crainte superstitieuse des dieux, leur donner la conscience de leur force sur le destin et de leur puissance céleste. Il tourne donc les idées religieuses en ridicule ; il fait voir comment la foudre n'est pas un effet de la puissance des dieux, puisqu'elle frappe leurs temples et leurs statues. A ceux qui veulent prouver l'existence des dieux par l'ordre qui règne dans le monde, il oppose les maux et les désordres du monde. Il n'y a pas de dieux selon Lucrèce ; la croyance en eux n'est que le fruit d'apparitions fantastiques qui nous arrivent pendant le sommeil. Le culte des dieux n'a d'autre cause que l'ignorance des hommes ; la piété n'est autre chose que le sens ferme du sage.

5. La divinité de Lucrèce c'est la nature ; elle fait tout avec ordre et sagesse ; elle prend dans son poème le rôle d'une

personne. En conséquence de cette façon de voir, le poète donne une apparence de vie aux masses inanimées de la nature. Il semble en général se distinguer avantageusement d'Épicure, en ce qu'il cherche à établir plus fermement la régularité dans le développement des phénomènes naturels. Ainsi l'idée du hasard ne lui plaît pas, le libre mouvement de la volonté lui paraît être soumis à une loi, suivant laquelle il se forme; car il tient la volonté pour dépendante des représentations de notre âme, et nos représentations résultent pour lui des impressions sensibles que nous recevons du dehors. La divine volupté, qui conduit notre vie, est considérée par lui comme une force de la nature. Il rejette, comme son maître, l'immortalité de l'âme.

6. Lucrèce met en relief le meilleur côté de la morale de sa secte. Il recommande la tempérance dans tous les plaisirs; il prémunit contre la convoitise, l'ambition, l'amour de la gloire, contre l'envie et les autres passions, surtout contre l'injustice, qui est tourmentée par la crainte d'être découverte et punie.

Pour le fond, cette doctrine ne diffère pas beaucoup de celle d'Épicure; mais on y voit cependant, que l'école de ce philosophe céda jusqu'à un certain point à l'éclectisme modérateur des Romains. Mais si de pareilles modifications purent s'effectuer dans l'école d'Épicure, qui, par son esprit exclusif et plein de raideur et par son opiniâtre attachement à son maître, semblait être à l'abri des variations; nous ne devons pas être surpris que la même chose ait pu arriver plus facilement et à un plus haut degré aux doctrines qui ne s'opposaient pas à celles des autres écoles d'une manière aussi tranchée que l'épicuréisme. Cicéron nous en offre un exemple remarquable par la manière dont il sut s'approprier les opinions des diverses écoles.

7. M. *Tullius Cicéron* est du nombre de ces hommes rares, qui, favorisés, excités même par une inclination intérieure et par les circonstances, ont développé avec soin un talent extraordinaire, et se sont acquis, par l'application de ce talent à des choses très-différentes, une réputation très-variée dans

son objet. C'est ainsi qu'il est célèbre comme orateur, comme homme d'état et même comme philosophe. Il se forma à l'école des Grecs et avoua qu'il leur était redevable de tout ce qu'il possédait en culture humaine. La philosophie l'intéressait particulièrement, parce qu'il la regardait comme la source de la parfaite éloquence, de toutes les bonnes actions et de tous les bons discours. Il eut d'abord pour maître en philosophie Phèdre l'épicurien, ensuite l'académicien Philon de Larisse, auquel il porta, jusque dans sa vieillesse, un grand respect. Il apprit aussi la dialectique du stoïcien Diodote, qu'il garda chez lui jusqu'à sa mort. Il suivit à Athènes l'académicien Antiochus, sans négliger entièrement l'épicurien Zénon. Il entendit aussi Posidonius à Rhodes, particulièrement pour étudier les orateurs grecs. Ses ouvrages philosophiques prouvent qu'il se rendit la philosophie très-familière, qu'il en pénétra avec soin, même les parties les plus arides et qu'il s'efforça de les traiter avec profondeur. Aucun de ses contemporains ne peut être mis en parallèle avec lui sous ce rapport. Nous trouvons que l'espèce de philosophie qu'il chercha à répandre était tout-à-fait d'accord avec sa position et son caractère, et qu'il s'en pénétra lui-même à mesure qu'il l'approfondit. C'est ainsi qu'il ne s'attacha pas non plus à aucune secte déterminée, mais, manquant sans doute de l'esprit qui crée, il fit un choix à lui propre des opinions philosophiques, dont le lien, le système et le centre doivent être cherchés dans les circonstances de son siècle, de sa nation, et dans son caractère personnel. C'est ce qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut apprécier à leur juste valeur les services qu'il a rendus à la philosophie.

8. Cicéron écrivit un grand nombre de traités philosophiques, dont il emprunta le fond aux Grecs, en les jugeant et en les corrigeant. Sa manière d'exposer les idées philosophiques est populaire et se recommande surtout par les charmes d'un style clair, facile et coulant. Pour être plus libre dans son allure, il n'adopta aucun système. Dans la philosophie spéculative et la dialectique, il suivit la nouvelle académie, dont le probabilisme lui semblait préférable, parce qu'il n'entravait jamais la liberté du raisonnement et était très-propre à le tirer aisément de questions difficiles et embarrassantes. Mais la doctrine de la nouvelle académie ne le satisfesait pas sous le

rapport pratique ; il lui préférait la doctrine stoïcienne, parce qu'elle donne à la vertu une valeur absolue ; toutefois fidèle à sa tendance éclectique, il la complétait et en adoucissait la raideur par les idées de Platon et d'Aristote.

Les études philosophiques de Cicéron embrassent une sphère d'investigations assez étendue ; elles se rapportent aux débats de l'Académie et des Stoïciens concernant la vérité objective des représentations, aux questions de l'existence de Dieu, de la divination, des devoirs, du souverain bien, de la vertu, de l'immortalité de l'âme et des lois.

9. Dans l'examen des questions dialectiques il se conformait fidèlement aux idées de la nouvelle académie, comme nous l'avons déjà observé ; il regardait donc toutes les doctrines comme incertaines et en fit ressortir les contradictions sans tâcher de les résoudre. Sans doute, indépendamment de ses affections particulières, de la tournure propre de son esprit et de son caractère, le spectacle des disputes et des difficultés inexprimables, dans lesquelles les sectes des philosophes se poussaient les unes les autres, dut être incontestablement pour beaucoup dans la détermination que prit Cicéron de s'attacher à la nouvelle académie.

10. Mais ce sont surtout les sciences physiques qui lui semblent douteuses. Il trouve très-incertaines les assertions de la philosophie sur la nature de l'âme, sur ses destinées futures; ses doctrines sur l'existence et l'essence des dieux, sur leur providence, sur leur prescience lui semblent aussi très-douteuses. Il avoue qu'il hésiste entre l'opinion des Stoïciens et la doctrine de Platon et d'Aristote sur la nature du monde. Cependant les recherches physiques ont un puissant attrait pour son esprit ; il aime à décrire avec pompe et éclat les phénomènes frappants de la nature. Car c'est un trait de son caractère, ainsi que du caractère romain en général, d'être attiré par le grand, le sublime et le brillant. Mais quoiqu'il pense quelquefois que nous ne pouvons absolument pas connaître le divin ni l'âme, il revient à d'autres sentiments, lorsqu'il s'agit de sa conviction morale. Il est d'opinion que l'on doit croire à la religion de ses pères. Il reconnaît l'influence qu'exerce sur notre vie morale la persuasion qu'il existe une providence divine, qui a l'œil sur les bons,

qu'il existe dans nos âmes des lois divines et imprescriptibles. Les convictions religieuses lui semblent extrêmement importantes pour le gouvernement de la cité ; et il pense avec Platon que la législation doit avant toutes choses s'occuper du culte des dieux. Ces doctrines se recommandent encore à notre attention, parce qu'il cherche à élever les hommes à la connaissance de leur propre dignité, laquelle se manifeste particulièrement en ce que l'homme, seul de tous les êtres terrestres, a l'idée et la connaissance de Dieu, que son âme est un principe immortel et d'origine divine. Car ce n'est pas la forme sensible et passagère du corps qui est l'homme, mais l'esprit que chacun a reçu en partage. C'est ainsi que chaque homme est un Dieu qui meut ce corps, de la même manière que le Dieu suprême meut le monde entier. Déjà Cicéron fait entendre ici comment il est porté à concevoir l'âme humaine ; se fondant sur la croyance générale et l'accord unanime des peuples, s'il la reconnaît comme une substance immortelle et libre, qui exerce une puissance à elle propre sur le corps et par ce moyen aussi sur les autres choses, comme un être enfin qui est de nature divine et susceptible de récompenses et de peines dans l'autre vie.

11. En jetant un coup-d'œil sur la marche de toutes les recherches physiques de Cicéron, on s'aperçoit qu'elles se rattachent à sa conviction morale.

C'est surtout dans ses questions académiques et son traité de la nature des dieux que Cicéron a consigné ses recherches sur les points de doctrine que nous venons de toucher. Ses ouvrages sur la divination et le destin contiennent aussi un grand nombre de considérations intéressantes sur la vanité et l'immoralité de ces superstitions.

12. Mais les traités moraux de Cicéron présentent le plus d'intérêt, à cause de son jugement sain, de son tact exquis et des résultats importants qu'ils renferment. Cependant on y remarque le caractère général de son scepticisme; il hésite entre la morale des Péripatéticiens et celle des Stoïciens, mais il s'oppose assez résolument à celle des Épicuriens.

13. Il combat la morale d'Épicure en lui opposant la dignité de la nature humaine. La nature nous a faits pour quelque chose de plus élevé que les plaisirs des sens, les jouissances corporelles, que le véritable Épicurien peut seules recom-

mander. Déjà, observe-t-il, l'amour naturel de soi n'a pas pour but la volupté; car, si nous aimons le plaisir, ce n'est pas pour lui-même, mais pour notre propre bien-être. La science et la vertu sont pour nous en elles-mêmes des sources de jouissances, et ne peuvent pas être recommandées comme simples moyens pour atteindre la volupté corporelle. La nature nous impose des devoirs ; elle a mis en nous, comme un caractère de notre extraction divine, l'amour pour nos amis, pour notre famille, pour notre patrie, pour l'humanité entière, dont nous sommes membres. En face de Dieu, c'est-à-dire en face de son propre esprit divin, l'homme doit être saisi de crainte et de pudeur. Rien de ce qui ne rend pas bon celui qui le possède ne peut être estimé bon; et Socrate, véritable philosophe, avait raison de maudire ceux qui avaient établi une distinction entre l'utile et le bon, deux choses inséparablement unies par la nature. Le méchant se punit lui-même par les sentiments vicieux qu'il nourrit au-dedans de son cœur; le devoir ne doit pas être pratiqué dans une vue d'intérêt, mais nous devons chercher le fruit du devoir dans le devoir même.

Dans ces propositions et dans d'autres semblables, il attaque la recherche des plaisirs et l'égoïsme de la morale épicurienne, et aspire à une moralité plus pure.

14. Néanmoins, il ne veut pas se rendre à la doctrine stoïcienne, en tant qu'elle ne reconnaît pas d'autre bien que le bien moral. Il combat leur doctrine sur le sage, et se rapproche de la morale plus modérée des Péripatéticiens, sans toutefois l'approuver sous tous les rapports. Ainsi il blâme la préférence qu'ils accordent à la vie scientifique sur la vie active. Il les accuse aussi de croire trop peu à la force de la vertu, et de porter atteinte à sa dignité par leur mollesse. Il ne peut avec eux considérer les passions comme mobiles de vertus; il les regarde plutôt, à l'exemple des Stoïciens, comme contraires à la raison. L'homme doit vivre conformément à la nature; or dans la nature humaine le premier rôle appartient à l'âme, tout le reste doit lui obéir; dans l'âme, le premier rang appartient aussi à la raison, comme à la partie qui peut être formée par la volonté humaine. La raison élève l'homme au-dessus de tous les autres animaux; bien cultivée et développée, elle est la loi suprême de la nature, qui prescrit ce qu'on doit faire et ce qu'on doit omettre. Elle est l'image de la sagesse di-

vine; c'est en elle que se trouve le fondement de toute vertu, de tout ce qui est bon et juste. La raison constitue notre parenté avec les dieux; c'est par la raison que les hommes sont portés à se réunir en une société légitime et basée sur les préceptes de la morale. Car la raison est la même dans tous les hommes; tous doivent donc aimer et respecter la vertu et tout ce qui est bon. Cette réunion des hommes est encore consolidée par une sympathie instinctive et un amour naturel, qu'ils ont mutuellement les uns pour les autres. Il suit de tout cela que Cicéron ne peut rien admettre comme moral, qui ne soit fondé sur la réflexion de la raison, et qu'il doit condamner les tendances naturelles de l'âme qui sont contraires à la raison.

15. La théorie de Cicéron sur les devoirs est basée sur celle du stoïcien Panétius, et se trouve exposée avec beaucoup de détails dans son livre des offices. Il établit en principe, que l'honnête seul est bon. Mais il fut conduit, par le compte qu'il tenait de l'expérience de la vie, à recommander de considérer dans l'action, plus que ne le faisait ordinairement les philosophes, la nature propre de chacun. Il n'a pas en vue l'homme tel qu'il devrait être, mais bien tel qu'il est, ce qui est inadmissible en morale.

16. Dans sa politique, il préfère en général la constitution romaine; il trouve cependant à blâmer quelques institutions ou usages particuliers; mais c'est peu de chose.

17. Les écrits philosophiques de Cicéron ont exercé une grande influence sur les temps suivants, dont la civilisation s'est formée par la littérature latine. Ils ont été peu estimés par les philosophes profonds, parce que les principes et les conséquences perdent souvent chez Cicéron leur rigueur scientifique. Mais cela ne doit pas nous engager à leur accorder moins de prix et d'importance. Car celui qui veut entendre l'histoire de la philosophie ne doit pas seulement avoir en vue ce que les plus grands philosophes ont enseigné, mais il doit aussi se rappeler comment les subtilités d'une philosophie toute formée par le raisonnement s'émoussent entre elles ainsi que par leur contact avec une manière de penser qu'une vie habituée aux affaires accoutume à des maximes générales, et

comment elles laissent par là, comme leur dernier effet, une idée peu certaine, mais cependant çà et là décisive sur la science en général et propre à provoquer plus tard de nouvelles recherches philosophiques. Il faut nous féliciter, comme d'une bonne fortune, lorsqu'il nous arrive parfois de rencontrer, dans des transitions décisives, un aussi habile interprète d'une semblable idée, que le fut Cicéron pour les opinions de son temps et de son pays.

B. Directions pratiques. Nouveaux Cyniques et nouveaux Stoïciens.

1. Premiers essais tout pratiques sous Quintus Sextius. 2. Tendances cyniques. 3. Cynisme pur sous Démétrius. 4. Il dégénère sous Démonax en une sorte d'athéisme; 5. Poursuit cette route sous Oenomaüs, et défend la liberté morale. 6. Dissolution de cette école sous Pérégrinus Proteus. 7. Brillant éclat de la philosophie stoïcienne. 8. *Sénèque*, sa vie; 9. Subordonne toute la philosophie à sa morale : rejette la dialectique. 10. Dans la physique il ne cherche que la vraisemblable et penche parfois vers les Stoïciens. 11. Deux parties dans la morale : les principes généraux et les règles particulières; manque de lien scientifique; rigorisme dans la 1re partie, facilité extrême dans la 2e. — La vertu but de nos actions. 12. *Musonius Rufus*; 13. cultive la philosophie pour elle-même; 14. rapporte tout à la pratique; rejette la logique et la physique des Stoïciens; l'âme immortelle et libre; moins de respect pour la vertu que chez Sénèque. 15. *Epictète*; sa vie. 16. Eclectisme. — Toute la philosophie subordonnée à la morale. — Pureté de sa morale. 17. Rigorisme excessif : abnégation de soi-même. 18. Purifier son âme des fausses opinions et de défier de ses forces. 19. L'erreur ne réside pas dans les idées générales sur le bien et le mal, mais seulement dans leur application. Il permet le suicide et tend partiellement à l'égoïsme. 20. Couleur religieuse de sa doctrine sur Dieu. — 21. Il soumet la volonté individuelle à l'ordre général. 22. Marc-Aurèle reproduit la doctrine d'Epictète. — Perd beaucoup du caractère scientifique de son école, mais y substitue un sentiment religieux très-prononcé. 23. Le stoïcisme se rapproche de la philosophie de l'Orient.

1. L'influence qu'exerça l'esprit romain sur la direction pratique en philosophie est très-remarquable dans la série des philosophes dont nous allons parler. Quoique regardés ordinairement comme appartenant à des écoles différentes, ils peuvent être placés ensemble, parce que l'esprit de leur doctrine est au fond le même. Seulement nous les classerons d'après le degré d'influence de l'élément romain que nous y remarque-

rons, en commençant par ceux chez lesquels il apparaît le moins.

Dans la direction que nous venons d'indiquer, nous trouvons d'abord *Quintus Sextius*, qui vécut à Rome du temps de Jules-César et d'Auguste. Il ouvrit une école de philosophie dans cette ville, et eut un grand nombre de disciples. Ses ouvrages étaient écrits en grec; on y reconnaissait cependant l'esprit romain, les mœurs romaines. Son but principal était d'améliorer les mœurs et d'exciter un sentiment puissant chez ses contemporains, pour les faire sortir de leur molle torpeur. Il recommandait une pratique sévère de la vertu, et la représentait comme quelque chose de grand et de sublime, qu'on peut cependant atteindre, si l'on y travaille avec zèle. Les moyens qu'il nous recommande pour la pratique de la vertu sont la connaissance de nous-mêmes, et l'abstinence. Il veut aussi que l'on examine ses actions à la fin de chaque jour. *Sotion*, son fils, suivit la même direction.

2. Il en est de même des Cyniques de cette époque, qui sont quelquefois confondus avec les Stoïciens, et dont la doctrine ressemblait si fort à celle des nouveaux Stoïciens, que ceux-ci pouvaient donner l'image d'un véritable cynique comme modèle d'une vie vraiment philosophique. La principale distinction entre les nouveaux Cyniques et les nouveaux Stoïciens consiste uniquement en ce que les premiers étaient portés aux excès, et s'attiraient ainsi ce qu'il y avait de plus misérable dans la société.

3. Le premier Cynique de cette époque que nous connaissions est *Démétrius*, l'ami de Traséas-Pætus et de Sénèque, qui semble avoir joui d'une grande considération, au temps de Néron et de Vespasien. Les éloges dont il a été comblé semblent prouver qu'il méprisait les biens de la vie extérieure, qu'il ne comptait que sur sa fermeté interne, sur la force de son âme, et qu'il défiait orgueilleusement les décrets des dieux et les coups du sort, pour montrer son courage et sa force dans le combat contre l'adversité. Il dédaignait les connaissances physiques, et inculquait avec force les doctrines utiles pour la vie pratique. Vivre avec probité, voilà selon lui la vraie

connaissance, qui est en même temps aussi très-claire; car la nature a rendu évident ce qui appartient à la vie sage et vertueuse.

4. Il est souvent question des Cyniques depuis Démétrius; cependant ils se sont peu distingués comme écrivains; la plupart d'entr'eux, tels que Démétrius lui-même, se sont fait remarquer principalement par leur vie, par leur tendance à l'indépendance ou plutôt à la dissolution, par leurs critiques et leurs railleries. Tel était encore *Démonax* de Chypre, qui vivait à Athènes dans le deuxième siècle, et dont le souvenir nous a été transmis par un écrit de Lucien, où il ne s'agit que de lui. Quoique révérant les dieux, il veut se délivrer, lui et ses disciples, de leur crainte. C'était là un point essentiel du précepte suprême des Cyniques, qu'il faut se suffire à soi-même. Mais dans Démonax, ce trait de cynisme ressortait encore davantage; car il accusait les dieux d'être les auteurs du mal, et se justifiait d'une manière qui laissait assez voir son mépris pour le culte que l'on rend ordinairement aux dieux.

5. Cette hostilité des Cyniques contre le culte vulgaire se retrouve dans *Oenomaüs* de Gadara, qui vivait au temps d'Adrien ou un peu plus tard, et qui se distingua aussi par des écrits. Il tourna en ridicule les oracles et les arts trompeurs de la superstition et poussa assez loin ses railleries sur ce qui était regardé comme saint par d'autres et sur les biens extérieurs. Mais il défendit avec énergie la liberté morale de l'homme. Nous trouvons donc aussi de ce côté le réveil d'une idée, qui ne devait être approfondie que dans la philosophie ultérieure. Nous la trouvons associée à une forme de la lutte qui ébranlait l'antique religion, et préparait ainsi la voie à une nouvelle manière de penser.

6. Vers les derniers temps de son existence, la secte cynique manifesta des tendances qui sentaient la superstition. C'est ce qui se remarque particulièrement dans l'histoire de *Pérégrinus Proteus*, écrite par Lucien. Du reste, la corruption de la vie cynique semble avoir amené la secte à un tel point de décadence, qu'elle s'éteignit insensiblement. A la vérité, il est encore question au 4e et au 5e siècle de quelques Cyniques clair-semés,

mais cependant comme de phénomènes passagers seulement, et qui ne peuvent pas nous servir à caractériser ces siècles.

7. Parmi toutes ces sectes dont la direction était pratique, aucune ne jouit à Rome d'une considération plus durable que la stoïcienne. Ce phénomène tient à l'amour des Romains pour la liberté politique seule chose qui put entretenir parmi eux de grands sentiments. L'exemple de Caton le jeune ne fut point oublié des Romains partisans de la liberté, qui vinrent après lui. On chercha à se former d'après sa manière de penser, d'après sa philosophie. L'état de suspicion où la philosophie stoïcienne fut mise sous les empereurs tyrans ne put point l'étouffer ; elle eut même ses martyrs, un Canius-Julius, un Thraséas-Pétus, un Helvidius-Priscus, dont les souffrances et la mort honorèrent leur philosophie.

Il ne manqua jamais à Rome de maîtres qui enseignassent cette philosophie ; nous ne mentionnerons cependant que le maître d'Auguste, Athénodore de Tarse, , qui enseigna à Rome sous Tibère, et qui eut Sénèque pour disciple. Ce disciple mérite une attention particulière parmi les Stoïciens de cette époque.

8. *L. Annæus Seneca* naquit à Cordoue en Espagne; il eut pour père un chevalier romain, qui se distingua par son éloquence comme avocat et qui, au temps d'Auguste, alla se fixer à Rome avec sa famille. Notre Sénèque était encore très-jeune alors. Il s'adonna d'abord à l'éloquence et ensuite à la philosophie. Sa destinée n'a pas moins contribué à sa célébrité que ses ouvrages. Il fut banni sous Claude, rappelé par Agrippine et devint précepteur de Néron, à la fureur sanguinaire duquel il n'échappa pas. Quand il eut reçu l'ordre de mourir, il vit avec calme approcher sa fin, et chercha jusque dans ses derniers moments, à confirmer la vérité de la doctrine qu'il avait professée pendant sa vie.

9. Sénèque écrivit sur toutes sortes de sujets philosophiques, des ouvrages qui tous se ressentent de l'époque où il vécut. On ne peut les absoudre d'une exagération qui ne sort que trop souvent des bornes du sentiment naturel et de la véritable science. On y remarque la tendance oratoire de son siècle; le style en est pompeux et sententieux; ses phrases sont

coupées, pleines d'antithèses et produisent à la longue une désagréable monotonie. Le sublime devient chez lui guindé, le grand exagéré. Son orgueil stoïque va jusqu'à provoquer la fortune au combat. Il est prêt ; il cherche seulement une circonstance où il puisse éprouver sa force, où il puisse montrer sa vertu. D'abord il loue l'amitié: le sage ne peut vivre sans ami. Ensuite, quand il commence à faire l'éloge de la sagesse , ses paroles sont toutes autres ; le sage se suffit à lui-même ; il n'a besoin de personne; s'il est seul, il vit comme Jupiter, lorsque le monde a cessé d'exister. Sénèque va même plus loin; il y a quelque chose, dit-il, en quoi le sage est supérieur aux dieux: les dieux sont sages par nature; le sage, au contraire, l'est par sa propre volonté; ils sont exempts de passions, mais lui est au-dessus des passions. Sénèque emploie un déluge de mots pour nous dire, que tout nous est étranger et que le temps seul est à nous. Il s'applique surtout à la morale et néglige presque entièrement la logique ; mais il donne aussi une attention particulière à la physique. Il traite cependant la philosophie en homme du monde et s'accorde là dessus avec Cicéron, comme aussi en d'autres points. Point d'arguties captieuses, point d'affectation philosophique, point de dialectique qui s'occupe de la solution de faux raisonnements ; point de recherches sur le critérium et le développement du savoir ! Sénèque ne veut qu'une science simple et pratique; tout est chez lui subordonné à la morale. C'est une intempérance, dit-il, que de vouloir savoir plus qu'il n'est nécessaire ; un tel savoir n'est bon qu'à donner de l'orgueil et de l'arrogance.

10. En physique il se contente du vraisemblable; cependant les recherches physiques doivent être cultivées parce qu'elles soulagent et élèvent l'esprit. En quoi il s'éloigne de l'école stoïcienne ancienne. Aussi veut-il être indépendant de toute secte. Il estime Zénon et Épicure , et ne veut choisir que le bien qui se trouve dans leur doctrine. Cependant il est toujours attaché aux Stoïciens dans les questions un peu profondes. Dans un passage remarquable sous ce rapport, il place la physique au premier rang des sciences non par rapport aux mœurs, mais parce qu'elle s'occupe des dieux. La vertu est à

la vérité très-importante, mais seulement parce qu'elle nous prépare à la connaissance des choses célestes. Ces recommandations de la physique ont de quoi étonner de la part de Sénèque, parce qu'il ne s'est pas occupé des principes de la nature, mais seulement de phénomènes particuliers, des astres, des météores, etc.

II. Dans la morale, Sénèque distingue deux parties, dont l'une concerne les principes généraux, qui doivent diriger nos actions, tandis que l'autre contient les règles de conduite pour les circonstances particulières. Cette dernière lui tient surtout au cœur; car il faut connaître les différents rapports de la vie. Il est aussi utile de se rappeler ses devoirs; ce qui l'amène à recommander les courtes sentences qui regardent l'âme et la portent au bien; car leur vérité frappe l'esprit et y pénètre profondément. On voit que la morale ainsi traitée exclut l'ordre et la détermination précise des principes. Cependant on ne peut méconnaître une certaine modération dans ce que Sénèque exige des hommes. Il a la conscience de sa faiblesse; il se compte parmi ceux qui sont dans la voie du bien. L'homme est trop faible pour ne pas faillir; il faut donc lui pardonner pour l'amour général de l'humanité. On ne doit pas perdre de vue cette pensée: je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger. Mais il ne sait pas concilier cette modération avec le stoïcisme; car il ne veut pas convenir qu'il est trop sévère, en soustrayant l'homme à tous les mouvements du cœur. Il va même plus loin. Pour nous exciter à la vertu, il ne peut renoncer à ce principe stoïque, que la fin de notre vie, le souveverain bien, la vertu stoïque nous sont accessibles. Un Dieu, une parfaite raison réside en nous, elle constitue notre nature; pour nous y conformer, nous n'avons qu'à suivre nos impulsions naturelles et spontanées.

On a beaucoup loué la piété de Sénèque: en effet, ses exhortations à la vertu se rapportent souvent à la loi et à la providence divines, à Dieu qui dispose et ordonne toutes choses. Mais il ne veut cependant de culte que celui du Dieu qui habite en nous; il rejette la prière aux dieux, les pratiques religieuses, l'élévation des mains aux cieux, etc.

Cet exposé de la doctrine de Sénèque nous montre combien les Romains avaient peu de dispositions et de talent pour la philosophie.

12. Nous rattachons à Sénèque un autre Stoïcien distingué, *L. Musonius Rufus*, né à Volsinie, dans l'Étrurie, et de l'ordre des Chevaliers. Il enseigna à Rome du temps de Néron, qui l'en chassa ; mais il y revint après la mort de ce prince et y vécut encore sous les empereurs Vespasien et Titus. Il n'écrivit rien lui-même; Claudius Pollius rédigea en grec les Mémorables de Musonius, sur le modèle des Mémorables de Socrate par Xénophon; il nous en est parvenu des fragments considérables.

13. Musonius, comparé à Cicéron et même à Sénèque, nous montre un grand changement dans la manière de cultiver la philosophie chez les Romains. Si du temps de Cicéron la philosophie n'était recherchée, particulièrement dans les temps orageux de la vie, que comme un ornement de l'homme du monde, et comme un besoin de l'homme en général, déjà elle a pris dans Musonius toute la forme de la philosophie de l'école. Musonius recommande à ses disciples de se procurer assez de fortune pour s'occuper de la philosophie et pour l'enseigner : il pousse tout le monde à l'étude de cette science parce que personne ne peut être vertueux sans elle, et qu'elle rend l'orateur habile, plus que la rhétorique. Il veut même que le paysan fasse de la philosophie à la queue de sa charrue, et y donne des leçons et des exemples de sagesse. Tacite nous a peint d'un seul trait toute l'extravagance de Musonius. L'historien nous raconte qu'au moment où les partisans de Vitellius dans la ville, et l'armée de Vespasien, sous les murs de la ville, étaient sur le point de négocier, notre philosophe se joignit aux envoyés de Vitellius au camp des ennemis, se mêla parmi les soldats irrités et les harangua sur les avantages de la paix et les dangers de la guerre. Naturellement de telles remontrances ne furent pas accueillies avec faveur; les injures et les mauvais traitements forcèrent le philosophe à renoncer à sa sagesse intempestive.

14. La doctrine attribuée à Musonius ressemble beaucoup à celle que Xénophon, dans ses Mémorables, son banquet et son

économique met dans la bouche de Socrate. Cette philosophie est très-simple, et rapporte tout à la pratique; elle est par conséquent pleine de préceptes moraux et d'exhortations à la vertu. Musonius veut de la dialectique autant qu'il en faut pour résoudre les sophismes qu'on peut rencontrer, tout en se déclarant néanmoins contre la foule des doctrines dont se repaît l'orgueil des Sophistes. Il semble n'avoir guère plus estimé la physique des Stoïciens que leur logique. Comme eux, il s'attache dans la théologie à la religion populaire. Il regarde l'âme comme immortelle et libre. Il place la vertu moins haut que ses devanciers, afin de détruire le doute qui s'était élevé contre la réalité de la vertu, et qui s'était déjà trop répandu parmi les gens du monde. L'idée de la vertu est indubitable ; elle nous vient de ce que nous voyons des hommes de bien qui la pratiquent. Il donne aussi des règles particulières de conduite, dont la somme peut se réduire à une chose, c'est que la vie selon la nature aboutit à être sociable et ami de l'humanité, et à se contenter de ce qui peut satisfaire les premiers besoins de la nature. Mais il lui échappe aussi quelques bizarreries. C'est ainsi qu'il recommande de laisser croître ses cheveux et de ne pas trop les tailler; il veut qu'on honore la barbe, parce que le poil nous a été donné par la nature pour couvrir le corps, etc. On voit quelles applications permettait ou favorisait l'expression indéterminée de vivre conformément à la nature.

15. Si nous ne pouvons reconnaître chez les Stoïciens dont nous avons parlé jusqu'ici qu'un esprit médiocre, nous devons au contraire dire à la louange d'*Epictète*, un des disciples de Musonius Rufus, qu'il avait plus de fermeté, un esprit plus profond, et que sa doctrine était plus philosophique. Même à cette époque, la supériorité dans la pensée scientifique est du côté des Grecs. Epictète, qui compte avec raison pour un Stoïcien distingué, naquit à Hiéropolis; il devint l'esclave d'Epaphrodite, un des affranchis de Néron, qu'il représente dans ses écrits comme un courtisan. On ne sait comment il recouvra la liberté. Il vécut longtemps à Rome, où il philosopha déjà du temps de Néron, et où il s'attacha à Musonius Rufus comme

disciple ; mais il entendit vraisemblablement aussi un autre Stoïcien, Euphrate. Lorsque Domitien exila de Rome les philosophes, Epictète s'en alla à Nicopolis en Epire où il enseigna la philosophie. Son disciple Arrien nous a conservé son enseignement d'une manière analogue à celle dont Xénophon nous a transmis celui de Socrate. Les leçons dont Arrien rapporte la matière ne précèdent pas le temps de Trajan. Epictète devait déjà être très-âgé à cette époque, il est par conséquent invraisemblable, qu'il soit retourné à Rome sous le règne d'Adrien. Il était boiteux, pauvre, mais il supporta son sort avec une fermeté stoïque ; il est en général représenté comme modèle d'une vie sage.

16. Epictète est éclectique comme les Stoïciens dont nous venons de parler. S'il se rattache au stoïcisme par les idées les plus générales de son système, il n'honore pas moins Socrate, Platon et même Epicure sous quelques rapports. Comme son maître Musonius, il subordonne la logique tout-à-fait aux autres parties de la philosophie, et ne la considère que comme un moyen pour la morale. Mais comme on peut l'employer quelquefois, lephilosophe doit s'en occuper, mais en suivant l'exemple de Socrate, qui savaitconduire chacun à l'application des règles logiques. Epictète ne regarde également la physique que comme un moyen pour la morale. Celle-ci est sa principale affaire. Il y a si bien réussi, qu'elle a été pour beaucoup de monde un objet d'affection et d'étonnement, à cause de sa simplicité, de la noblesse des sentiments qui l'ont dictée, et de l'influence qu'elle a exercée jusqu'à un certain point sur la société antique.

17. Epictète commence ses recherches morales par ce qui est ou n'est pas en notre pouvoir. Il enseigne qu'il n'y a en notre pouvoir que notre œuvre ; mais il regarde comme telle, nos opinions, nos penchants, nos appétits et nos aversions ; tout ce qui est hors de nous, au contraire, notre corps, nos biens, la renommée et le pouvoir, tout cela n'est point notre ouvrage et n'est point en notre pouvoir.

De là découle spontanément leprincipe général qui doit régler nos actions. Ce que tu ne peux pas, ne le veuilles pas. Tu ne

peux donc qu'une chose, régler tes idées, les tenir dans des bornes convenables et les conformer à la nature. Tu y parviendras, si tu ne perds pas de vue, que tu ne peux rien sur l'extérieur et que tout le bien que tu peux espérer ne doit être cherché qu'au-dedans de toi. On voit comment cette morale tend à une complète abnégation de soi-même. Le rigorisme de ce système se fonde sur ce que la raison ne peut reconnaître pour bien que ce qui est raisonnable et pour mal que ce qui est déraisonnable.

18. Pour nous élever à la hauteur où il veut nous placer, Epictète pense que la philosophie n'a que deux choses à faire : c'est de purifier notre âme en nous enlevant d'abord la présomption, qui croit n'avoir besoin de rien, et ensuite la défiance en nos propres forces, qui fait que nous ne nous croyons pas capables de nous procurer le repos de l'âme, quand cependant nous avons reçu tant et de si grands moyens de salut.

19. Plus il est difficile de purifier l'âme du mal de la fausse opinion, plus Epictète doit naturellement chercher à raffermir l'homme dans le bien par des connaissances justes, par des idées faciles à comprendre. Il enseigne à ce sujet que des idées générales (προλήψεις) sur le bien et le mal sont communes à tous, en sorte qu'il ne peut y avoir de difficulté là dessus. A ce propos, il dit non-seulement que chacun reconnaît que le bien seul est utile et désirable, que le mal au contraire est nuisible et redoutable, mais aussi que chacun accorde, que le juste seul est beau et convenable. Le conflit des opinions n'a donc lieu, que lorsqu'il est question de l'application de ces idées générales à des cas particuliers; et alors il s'agit de combattre la suffisance de l'ignorance, qui tranche comme si son opinion était légitime.

Le philosophe commence, à cette fin, par faire voir que des opinions différentes et contradictoires entre elles sur le bien dominent dans l'individu, et que l'individu même se contredit en jugeant sur différents cas. Tel est l'art contradictoire de Socrate; telle est la manière dont il savait conduire les hommes à l'aveu de leur ignorance. Ce n'est qu'autant que l'on est parvenu à la connaître, que l'on cherche à comprendre comment

le bien doit être distingué du mal. De même qu'on cherche par la géométrie et la musique une mesure pour les grandeurs et les sons, de même on doit s'efforcer de trouver par la philosophie une mesure pour le bien et le mal. Il ne s'agit pour cela que de partir des idées naturelles du bien et du mal, comme de principes généraux, et d'arriver, par des propositions moyennes justes, à des raisonnements légitimes sur le bien et le mal en particulier. La réflexion aboutit ainsi à ce résultat, que la volonté seule et ses œuvres sont en notre pouvoir, mais que les choses extérieures, les sentiments de notre vie, ne sont pas en notre pouvoir. Par ce moyen s'affermit cependant en nous ce raisonnement juste, que le bien ne consiste que dans les œuvres de notre volonté ; à l'appui de quoi Epictète invoque encore plusieurs autres considérations. Tel est le but des sentences morales particulières, qui traitent toutes la même thèse sous des points de vue spéciaux, et qui ont pour objet de faire voir comment notre félicité interne, le bien de notre âme, ne peut être altérée que par notre propre faute.

19. Epictète admet aussi la consolation ordinaire des Stoïciens : quiconque trouve la vie insupportable, est libre d'en sortir. Il conseille cependant de faire du bien à son ennemi et de ne pas blâmer légèrement les autres; il faut être indulgent envers ceux qui pèchent. Pour ne pas perdre l'égalité d'âme au milieu des plaisirs et des peines de la vie, il nous rappelle les moyens que nous avons de nous posséder, l'abstinence et la faculté d'endurer. Sa doctrine tend même à l'égoïsme sous ce rapport, puisque, pour prouver à ses disciples l'affranchissement de tous les événements extérieurs, Epictète va jusqu'à condamner la société humaine. Cependant cela ne l'empêche pas de recommander toutes les vertus sociales.

20. Lorsqu'il parle de Dieu, sa morale prend un essor plus libre et acquiert un caractère plus élevé et plus religieux. Il conseille d'invoquer l'assistance de Dieu dans les circonstances difficiles. Quand nous venons à penser que Dieu est le père des hommes et des dieux, que nous sommes ses enfants, comment alors ne sentirions-nous pas notre âme s'élever ? Cette pensée

ne permet rien d'ignoble, rien de bas. Si nous ne voulons que ce que Dieu veut, nous serons vraiment libres, et tout nous réussira à souhait; nous ne pourrons pas plus être contraints que Jupiter lui-même.

21. Par cette élévation religieuse, Epictète trouve donc aussi le moyen de rattacher au reste du monde chaque individu, qu'il semblait vouloir en séparer entièrement, en ne lui imposant d'autre devoir que la moralité de ses idées. Mais l'univers entier est aussi une œuvre divine; Dieu l'a formé en vue d'une harmonie générale. L'être raisonnable n'y doit pas absolument suivre sa volonté; mais de même que dans tous les arts l'homme intelligent se soumet à la juste mesure, de même aussi l'homme de bien doit se soumettre à l'ordre légitime du monde. Il connaîtra cet ordre, en prenant conseil des dons qu'il a reçus de la nature. C'est ainsi qu'Epictète renvoie aussi sur ce point chacun à lui-même, à sa conscience propre et privée. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il n'ait pas pu donner une explication générale et scientifique de la morale.

On a quelquefois comparé la morale d'Epictète à la morale chrétienne. Mais leurs ressemblances ne concernent que des points accessoires et leur base diffère entièrement.

22. Les principes d'Epictète ont exercé une influence très-prononcée sur l'esprit de beaucoup de ses contemporains et de ceux qui sont venus après lui. Presque tout ce qui est sorti de la morale stoïcienne dans les temps suivants émane de lui, est pénétré de son esprit; ce n'est le plus souvent qu'un retentissement de ses sentiments et de sa doctrine. C'est sous ce point de vue que nous devons envisager la morale de l'empereur *Marc-Aurèle-Antonin*. Dans les pensées adressées à *lui-même*, qui remplissent ses livres, il parle comme d'une faveur signalée d'avoir connu, par son maître Rusticus, la doctrine d'Epictète; et dans le fait, ces préceptes ressemblent parfaitement à ce qu'Epictète avait auparavant recommandé; seulement ils se rapportent particulièrement à lui-même, tandis que ceux d'Epictète étaient destinés à ses disciples. Sans entrer dans des détails sur la morale de Marc-Aurèle, nous ajouterons seulement, que nous trouvons que le développement de

la morale stoïcienne, produit par les Stoïciens que nous venons de passer en revue, et par ceux qui leur ont succédé, s'éloigne beaucoup de la direction scientifique, mais que nous devons reconnaître que ces Stoïciens trouvent une sorte de compensation dans leur sentiment religieux; de ce sentiment naquit en eux tout l'amour avec lequel ils cherchèrent à embrasser le monde extérieur, quoiqu'ils regardassent comme nécessaire de se séparer de tout ce qui n'est pas nous. Mais c'est surtout dans la contemplation de soi-même, qu'ils s'attachèrent à ce sentiment religieux. Antonin encore plus qu'Epictète en appelle au démon intérieur, à la raison, au Dieu qui réside en nous et nous dirige

23. Il importe de remarquer, dans l'intérêt de la marche de l'histoire, comment les nouveaux Stoïciens se rapprochaient, par leur tendance religieuse, de la philosophie gréco-orientale. Ils préparaient la propagation de la philosophie néoplatonique, puisqu'ils regardaient la voie qui nous éloigne de toute souillure extérieure comme la voie qui nous met en harmonie avec les choses divines; comme les Néoplatoniciens, ils voulaient arriver au repos de l'âme par la pratique sévère de la vertu, et contempler ensuite le divin au-dedans de leur âme. La différence essentielle qui existe entre eux, se remarquera facilement, en comparant la doctrine des Stoïciens avec celle des Néoplatoniciens, que nous exposerons plus tard.

Après le siècle d'Antonin nous ne trouvons plus de Stoïciens, dans cette direction, qui aient eu quelque nom.

C. *Philosophie érudite et Nouveaux Sceptiques.*

SOMMAIRE.

1. L'érudition s'introduit sensiblement dans le platonisme et le péripatétisme. 2. Caractère des Platoniciens de cette époque : *Maxime de Tyr*; pâles réminiscences des doctrines de Platon : modération de sa philosophie; *Alcinoüs*; mélange du platonisme avec les opinions d'Aristote et de Zénon. 3. *Calvisius Taurus*; *Atticus* combat Aristote. 4. *Favorinus;* le scepticisme s'introduit chez les Platoniciens. 5. Peu d'accueil au péripatétisme. — L'érudition occupe toute l'école. 6. *Alexandre d'Aphrodise*, cherche à concilier la doctrine d'Aristote avec les idées de son temps; combat les Stoïciens et admet les idées générales. 7. *Claude Gallien*, applique la philosophie à la mé-

decine, et unit par là l'expérience avec la spéculation. 8. De l'intelligence imparfaite et de la lutte des systèmes philosophiques naît le scepticisme. —*Enésidème* de Gnosse emploie le scepticisme comme fondement du panthéisme d'Héraclite. 9. Il organise les dix raisons de doute. 10. Ces dix raisons de doute réduites à cinq par Agrippa et à deux par *Ménodote*. 11. *Sextus Empiricus* résume les traditions de son école. 12. L'ataraxie posée comme but de tous nos efforts. 13. Il attaque moins la sensation que la forme de la science.—Rejette la dialectique, mais conserve la physique; subordonne la morale aux instincts matériels. 14. Distinction entre les sensations particulières et les sensations générales; de l'ensemble de ces dernières se forme l'expérience. 15. Il nie la cognoscibilité de tout ce qui n'est pas phénomène. 16. Nous ne connaissons de notre âme que ses affections : sens matérialiste de cette doctrine. 17. Chez les Sceptiques toute tendance intellectuelle subordonnée à la pratique; prépondérance de la sensation et de la vie purement physique. 18. Polémique du scepticisme contre le dogmatisme; il attaque chez les Dogmatiques la preuve, la définition, l'induction. 19. Les critérium de certitude en général et en particulier. 20. La cause. 21. Il admet l'existence de Dieu, mais non pas la providence. 22. Le scepticisme embrasse et domine bien son sujet, mais ne l'approfondit pas.

1. Nous avons déjà dit précédemment comment la philosophie savante se développa, quels furent son importance et son rapport avec le caractère et la position des Romains. Elle se maintint à côté des autres efforts scientifiques, qui étaient plus dans le goût et les habitudes du siècle.

Nous savons comment se propagea l'école d'Épicure et celle des Stoïciens nouveaux. Mais il ne nous reste presque aucun renseignement sur l'école savante des Stoïciens.

Nous en savons davantage sur les travaux des écoles platonique et péripatétique de cette époque. La matière et la forme de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote occupaient alors tous les esprits. Les Académiciens et les Péripatéticiens s'étaient enveloppés ou défigurés sans dessein ou avec conscience, pour prendre position contre l'invasion d'une doctrine nouvelle et d'un genre de vie nouveau. On voulut restaurer les doctrines et les formes antiques de la pensée scientifique; mais on finit par les transformer.

Nous trouvons dans cette voie les Académiciens *Areius-Didymus*, *Thrasylle*, *Dercyllidès*, *Albinus*, *Alcinoüs* et *Maxime de Tyr*, qui écrivirent tous sur les doctrines de Platon et distribuèrent ses dialogues en certaines classes.

2. Quoique les traditions de ces Platoniciens soient impures

en général, elles sont cependant animées d'un souffle platonique. *Maxime de Tyr* nous enseigne à chercher la connaissance de Dieu dans la diversité des manifestations du beau, à revenir à la forme pure des idées, dépouillées de toute matière, pour apercevoir le divin en elles. Selon *Alcinoüs*, Dieu est inconnaissable en lui-même; l'idée infinie de Dieu ne peut être exposée que par élimination, par analogie, ou en nous élevant de ce qu'il y a de plus bas à ce qu'il y a de plus haut, à l'aide des sciences mathématiques. Ce ne sont là que de pâles réminiscences de l'esprit platonique; cependant elles semblent avoir entretenu sur toutes choses des vues modérées dans l'école platonique. Ainsi on y approuve le culte des images, comme nécessaire aux hommes. Les Platoniciens donnent bien l'avantage à la vertu, mais sans rejeter le plaisir; le plaisir est nécessairement uni à la vertu dans l'âme humaine. On peut donc affirmer que tout effort vertueux est aussi une tendance au plaisir. Ce sentiment modéré domine surtout dans les dissertations oratoires de Maxime de Tyr. Alcinoüs nous fait voir comment ces philosophes attribuaient à Platon des idées produites plus tard. Ainsi la division de la philosophie, qu'avaient donnée les Péripatéticiens et les Stoïciens, Alcinoüs la transporte sans façon à la philosophie platonicienne. Il en est de même des catégories et des figures du raisonnement, de l'opposition entre l'acte, l'énergie et la puissance selon Aristote. Ainsi se changèrent les formes des idées platoniques sur le monde et la science. Maxime de Tyr attribue l'origine du monde à la matière, qui n'a pu être créée par Dieu. Alcinoüs pense pouvoir concilier l'éternité du monde avec la doctrine de Platon. Il tient l'âme du monde et sa raison pour éternelles comme la matière. Dieu n'a fait que l'éveiller comme d'un profond sommeil, en excitant en elle un effort pour connaître ses pensées. Ces Platoniciens restreignaient aussi le sens que Platon avait attaché à ses idées, puisqu'ils ne voulaient admettre que des idées des lois générales du monde, mais non des idées des choses particulières.

3. *Calvisius Taurus* qui enseigna à Athènes sous Antonin-le-Pieux, écrivit sur la différence des doctrines de Platon,

d'Aristote et des Stoïciens; il publia aussi des commentaires sur les dialogues de Platon, où régnait un jugement assez sain, selon son disciple Aulu-Gelle. Un autre platonicien, *Atticus*, écrivit contre les opinions d'Aristote et contre les principes trop peu formels d'autres Platoniciens. Nous remarquerons que dans ses attaques dirigées contre Aristote il se manifeste un zèle pieux et louable; il le blâme d'avoir nié que la vertu soit suffisante pour le bonheur, d'avoir rejeté l'immortalité de l'âme, et limité la puissance de Dieu. Pour caractériser en général la tendance de ces philosophes, nous dirons que la morale occupe chez eux le premier rang, qu'ils estiment peu les recherches logiques, et que quelques-uns d'entre eux croient avoir découvert un sens propre et un sens figuré dans les écrits de Platon.

4. Sous Adrien on voit même reparaître le scepticisme parmi ces Platoniciens : *Favorinus*, favori de ce prince, ne semble pas avoir été éloigné de l'opinion de la nouvelle académie. Sa pénétration, son érudition vaste et facile ne lui servirent qu'à douter, que l'on puisse savoir quelque chose.

5. La philosophie péripatétique se trouvait dans un rapport un peu différent avec le développement de notre période. Elle fut accueillie avec peu de faveur, par là même concentrée dans l'école et put ainsi se garantir plus facilement de mélanges étrangers.

Un grand nombre de Péripatéticiens sont cités comme érudits au commencement de notre période. Ce sont *Staséas*, le maître de Pison, *Cratippe* ami de Cicéron et le maître de son fils. Mais *Andronicus* de Rhodes est plus important pour bien caractériser la doctrine péripatétique d'alors. Il fut contemporain de Cicéron, et mérita bien de la science par ses recherches savantes sur les ouvrages d'Aristote et de Théophraste. Il classa les écrits de ces philosophes d'après l'analogie des matières, fit des recherches sur l'authenticité des ouvrages d'Aristote, les expliqua et composa lui-même un traité de logique. Ces savantes occupations se propagèrent parmi ses disciples, au nombre desquels on compte *Boèce* de Sidon et *Sosigène*, que Jules-César employa à la réforme du calendrier. A la même époque vivaient aussi *Xénarque*, qui,

bien qu'il se dit de l'école péripatétique, écrivit néanmoins contre le cinquième élément d'Aristote, *Nicolas* de Damas, l'ami d'Auguste et d'Hérode, qui se fit connaître par des ouvrages historiques et par des écrits philosophiques sur Aristote. Un peu plus tard tombent vraisemblablement *Alexandre d'Egée* et *Adraste d'Aphrodise*, dont les ouvrages sur les catégories et sur l'ordre des écrits d'Aristote ont été très-utiles aux commentateurs suivants. Cette série de commentateurs d'Aristote se continue jusqu'à Alexandre d'Aphrodise, qui a pris le nom de commentateur par excellence, parce que ses explications des ouvrages de ce philosophe mirent en oubli tous les autres ouvrages antérieurs du même genre.

6. Nous devons parler un peu plus longuement d'*Alexandre d'Aphrodise*. Nous ne pouvons pas élever très-haut le mérite de ses commentaires, car il ne saisit pas toujours le sens d'Aristote; il est tout occupé à le concilier avec la manière de voir de son siècle, pour faire ressortir la supériorité de son école sur les autres. Sa polémique est surtout dirigée contre les Stoïciens. Son ouvrage sur le destin est particulièrement remarquable sous ce rapport. Il accorde une grande importance aux idées communes, auxquelles les idées stoïciennes sur le destin font violence, ainsi qu'aux mots que les hommes ont établis pour signifier leurs idées générales. Car tous les hommes admettent quelque chose de contingent, et en cela ils sont justifiés par les faits. Tout n'est pas prédéterminé, mais seulement ce qui arrive selon les lois de la nature. Ces lois peuvent rencontrer des obstacles, d'où naissent les choses contre la nature. L'homme a d'ailleurs reçu le don de la réflexion, qui indique assez la nécessité de la liberté. C'est ainsi que ce philosophe fait ressortir la différence entre le mobile naturel et le mobile rationnel de ce qui arrive. Il reproche aussi à ses adversaires de détruire la crainte des dieux et la piété par l'admission de leur destin. Car c'en est fait alors de la providence divine sur l'homme, même de cette providence qui rend à un chacun selon ses œuvres. Si tout est nécessaire, pourquoi alors craindre et révérer les dieux ? Ces idées et sa doctrine sur la providence qui, selon lui, s'étend à toutes

choses, font voir qu'il voulait se mettre d'accord avec la tendance religieuse de son siècle, sans cependant rien céder des principes de son école, qui recommandait avant tout le respect du système naturel de toutes les forces et de tous les phénomènes. Il ne veut donc pas se laisser entraîner par la polémique des Platoniciens, au point de renoncer à la doctrine d'Aristote sur le monde et sur l'âme.

7. La polémique dans laquelle nous voyons engagées les différentes écoles de cette époque, n'était pas toujours exacte et profonde, et en général cette manière de traiter la philosophie ancienne dut fournir un aliment facile au scepticisme. Mais avant de passer à l'histoire du nouveau scepticisme, nous devons dire quelques mots encore du célèbre médecin *Claude Galien*, qui n'est pas sans importance pour l'histoire de la philosophie.

Galien florissait un peu avant Alexandre d'Aphrodise, sous l'empereur Marc-Aurèle et ses successeurs jusqu'à Sevère. Il fit servir, plus qu'aucun autre, à l'ornement scientifique de la médecine, les doctrines des anciens philosophes ; il semble aussi, au jugement de savants médecins, qu'il mit à profit pour ses fins un riche trésor d'expériences; pour faire valoir ses connaissances, il avait à sa disposition une éloquence un peu verbeuse, il est vrai, mais appropriée aux exigences de son siècle. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il se soit fait un grand nom et de nombreux partisans de ses doctrines ; mais il faut moins s'étonner encore qu'il ait trouvé chez ses collègues une forte opposition contre l'application des idées philosophiques à leur pratique, puisqu'ils avaient quelque raison de craindre que cette application, tentée dans la théorie par Galien et ses prédécesseurs, ne finît par obscurcir et altérer les résultats de l'observation pure. Sans doute les médecins qui sortirent auparavant des écoles d'Epicure et de celle des Stoïciens, purent être plus matériels dans leurs œuvres que Galien, qui avait embrassé une autre doctrine philosophique ; mais il n'est pas invraisemblable qu'ils avaient sur lui l'avantage de philosopher d'une manière plus logique ; car plus les expériences le tirèrent en sens contraire, plus l'ac-

croissement de ses expériences mêmes fit ressortir l'insuffisance des anciennes doctrines physiques, plus les médecins, qui ne voyaient le salut de leur science que dans l'expérience, se sentirent dans la nécessité de soumettre à l'examen toute la philosophie du passé.

8. Ces considérations nous conduisent naturellement aux *Sceptiques* de cette époque. Nous avons déjà dit comment le scepticisme de cette période se développa. Il paraît que celui de la seconde période de notre histoire se propagea peu, mais d'une manière continue jusqu'à Sextus Empiricus. En descendant la série des nouveaux Sceptiques jusqu'à ce philosophe, nous n'en trouvons qu'un très-petit nombre qui aient un caractère propre. Le plus remarquable est encore *Enésidème de Gnosse*, qui enseigna à Alexandrie; encore n'est-il pas même certain que sa façon de penser fût celle de l'école sceptique, quoiqu'il paraisse avoir beaucoup contribué à la propagation des doctrines sceptiques; car on nous dit, qu'il était attaché à la doctrine d'Héraclite, mais qu'il ne considérait les recherches sceptiques que comme un moyen d'y parvenir. En effet, le scepticisme de cette période renverse l'opinion commune de considérer les choses et cherche à l'exposer comme une représentation vaine et nulle en soi, en quoi il suivait la doctrine panthéistique, qui fut probablement en rapport avec la médecine de l'école sceptique.

9. Mais si le point de vue panthéistique d'Énésidème ne constitue pas son importance historique, on ne peut pas, au contraire, lui refuser une grande influence sur l'organisation de la doctrine sceptique; car Sextus l'appelle expressément l'un des chefs de la nouvelle école sceptique, dans laquelle il ne semble pas du reste avoir propagé les bases panthéistiques de son scepticisme, car nous n'en trouvons pas de vestiges chez les Sceptiques postérieurs. Mais quand il s'agit de déterminer d'une manière précise ce qu'il faut attribuer à Enésidème des matériaux du scepticisme, qui nous ont été transmis, on est assez embarrassé. On croit généralement qu'il organisa les dix raisons de doute, dont le contenu était déjà connu aux anciens Sceptiques. Voici ces dix raisons telles qu'elles sont

rapportées par Sextus, elles sont tirées : 1° de la diversité des animaux et des sensations différentes qui doivent résulter de cette diversité ; 2° de la diversité des hommes pris individuellement; 3° de l'organisation physique ; 4° des circonstances et de l'état variable du sujet ; 5° des dispositions, des distances, des diverses conditions locales ; 6° des mélanges et des associations dans lesquelles les choses nous apparaissent ; 7° des diverses dimensions et de la conformation diverse des choses ; 8° des rapports des choses entre elles ; 9° de l'habitude et de la nouveauté des sensations ; 10° de l'influence de l'éducation et de la constitution civile et religieuse. On reconnaît aussi une tentative de perfectionner le scepticisme dans son énumération des huit différents cas dans lesquels les Dogmatiques doivent se faire illusion en recherchant les causes ; et en général Sextus reconnaît expressément, par opposition au mode d'investigation des nouveaux Académiciens, que les Sceptiques ont essayé de réfuter seulement les propositions principales des Dogmatiques, et ce qu'il y a de plus général dans leur doctrine, parce qu'avec cela doit tomber aussi la certitude des conséquences de détails. Ce qui est d'accord avec le fait, que les Sceptiques qui vinrent après Enésidème réduisirent de plus en plus les raisons de doute.

10. *Agrippa*, dont nous ne savons autre chose, si ce n'est qu'il vint, après Enésidème, n'admet plus que cinq raisons de doute, savoir : 1° la discordance des opinions; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être prouvée elle-même ; 3° le caractère relatif de toutes nos idées ; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes ; 5° le cercle vicieux inévitable auquel est condamnée la démonstration philosophique. Par les modifications qu'il y introduisit, on voit donc qu'il ne faisait pas seulement attention à la matière, mais aussi et surtout à la forme du procédé scientifique. Peut-être voulait-il prévenir par là le subterfuge possible des Dogmatiques, que la forme scientifique des preuves ne doit servir qu'à appuyer davantage des propositions scientifiques certaines en elles-mêmes, en les enchaînant mutuellement. Cette conjecture est rendue probable par le développement progressif de l'école sceptique ; car nous

voyons les Sceptiques ultérieurs, au nombre desquels nous mettons très-volontiers *Ménodote* et ses disciples, trouver dans la doctrine d'Agrippa l'occasion de simplifier encore davantage les raisons de doute. Ils les réduisent donc à deux, en concluant contre toute prétention dogmatique par le dilemme suivant : tout ce qui est connu doit l'être par soi, ou par autre chose, mais rien ne peut être connu par soi, témoin les dissidences des Dogmatiques sur les principes. Si l'on disait maintenant que la connaissance est possible par autre chose, on serait contraint, ou de remonter à l'infini, ou de tomber dans le cercle vicieux. Il n'y a donc pas de connaissance démontrable. Cette manière de procéder est évidemment plus serrée et par conséquent supérieure à celle d'Agrippa; il y a donc progrès parmi les Sceptiques, et c'est par là qu'ils se distinguent des autres sectes de leur temps. Mais il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque cela prouve seulement que dans l'état de faiblesse où était alors la science, il ne restait plus à l'esprit humain qu'une assez vive conscience de ses besoins généraux et de l'incapacité d'y satisfaire qui dut aussi croître avec elle dans la même proportion.

S'il est aisé de suivre le développement formel du scepticisme dans cette période, la chose n'est pas aussi facile du côté de ses principes matériels. Aussi les développerons-nous en masse, en nous conformant à l'exposition que *Sextus-Empiricus* nous en a laissée.

11. Le célèbre *Sextus* était un médecin grec de la secte empirique, ce qui lui valut le surnom d'*Empiricus*. Sa renommée tient à ce qu'il est le seul écrivain sceptique, dont nous ayons des œuvres complètes. Son mérite est difficile à apprécier : car on ne sait pas ce qui lui appartient en propre et ce qu'il a pris chez les autres. Sa pénétration n'est pas toujours la plus grande, car il allègue contre les Dogmatiques ce qui a trait à la question et ce qui ne la concerne pas ; à peine est-il capable d'apprécier la force de ses arguments. Il les réunit comme une tradition de son école, et ressemble sous ce rapport à son époque. Ainsi la pensée dut s'affaiblir et la valeur des tropes (τρόποι) être méconnue. L'exposition que Sextus en

donne est en outre trop longue et trop décousue ; il se répète souvent, quoiqu'il prétende éviter les répétitions. Il avoue lui-même qu'il n'est pas trop difficile dans le choix des principes, mais il s'excuse par la comparaison habituelle du sceptique avec le médecin. Le dogmatisme est une maladie qu'il veut guérir de toute manière, il va même jusqu'à se servir de sophismes pour atteindre son but. Son exposition du scepticisme n'est pas pure et conséquente avec elle-même. On peut encore lui faire plusieurs autres reproches, qui concernent cependant plus le sceptiscisme grec en général que Sextus en particulier (1).

12. Nous avons vu que le but des anciens Sceptiques n'était pas de s'affranchir, dans la recherche de la vérité, des dogmes exagérés de la philosophie ou du sens commun, mais qu'ils rejetaient la recherche des principes du phénomène, comme étant au-dessus de nos forces, et qu'ils voulaient aboutir à l'ataraxie. De même les nouveaux Sceptiques ne recherchent point de nouveaux principes, qu'ils croient impossibles; ils adoptent aussi l'inébranlabilité de l'âme, comme fin pratique, résultant de la suspension du jugement et de la métriopathie. Mais si dans tout cela ils sont parfaitement d'accord avec leurs prédécesseurs, ils eurent cependant encore une autre tendance qui leur est propre et que nous devons faire connaître, pour pouvoir bien apprécier leur doctrine.

13. Les anciens Sceptiques attaquaient surtout la vérité des sensations, pour s'opposer à l'esprit de leur siècle; de là leurs tropes dirigés contre la représentation sensible. Cette argumentation est très-subordonnée chez les nouveaux Sceptiques;

---

(1) Sextus a donné le nom d'*Hypotyposes pyrrhoniennes* au traité dans lequel il a méthodiquement exposé l'ensemble de son système. Il dirigea, contre les professeurs des sciences, contre les géomètres, contre les arithméticiens, contre les astronomes, contre les logiciens, contre les physiciens, contre les moralistes, d'autres traités que l'on comprend ordinairement sous ce titre commun *adversus Mathematicos*, à raison de celui qui occupe le premier rang, et qui ne sont qu'un commentaire de son premier ouvrage.

ils dirigent leurs efforts et leurs motifs de doute exclusivement contre la forme et l'enchaînement scientifique des doctrines, ils attaquent surtout la philosophie, et vont même jusqu'à rejeter la dialectique, parce qu'elle ne s'occupe que de questions captieuses. Les phénomènes naturels seuls leur tiennent à cœur, quoiqu'ils n'avouent pas cette inclination ; car ils admettent la distinction entre la connaissance scientifique et les hypothèses nécessaires à la vie. Mais ils vont un peu au-delà du nécessaire que prescrit la vie; ils ne sont pas si modérés que les anciens. On pourrait conclure des principes de morale qu'ils enseignaient que ce n'était point malgré eux, ni avec répugnance qu'ils suivaient les phénomènes sensibles. En effet, leur morale est très-abjecte puisqu'ils s'abandonnent entièrement aux instincts physiques; ils ne font aucun cas d'une vue rationnelle de la nature du bien; car selon eux elle ne pourrait détruire nos mauvais penchants et troublerait l'homme dans son allure naturelle et spontanée. Sextus va même jusqu'à regarder la vie irrationnelle comme n'étant point un mal, parce qu'elle n'a ni sentiment ni conscience de soi, et qu'elle n'éprouve à sa propre occasion aucun déplaisir.

14. Nous devons cependant chercher à connaître avec plus de précision leurs opinions sur la nature de ce qui mérite créance dans la vie. Les nouveaux Sceptiques admettaient un art pratique fondé sur les phénomènes. Les phénomènes provenant d'une seule chose sont perçus d'une manière particulière, ou bien ils sont généralement perçus de la même manière. Dans le premier cas les Sceptiques les regardent comme faux, dans le second comme vrais. Cependant ils ne voulaient pas convenir qu'on peut trouver une parfaite généralité dans la perception des phénomènes, mais ils attachaient un grand prix à l'habileté que possède l'homme expérimenté de recueillir et de rassembler d'une manière à lui propre les expériences particulières, pour en former un résultat général, sans en exclure la tradition des faits. Ils admettaient donc qu'il doit se former un art utile pour la vie, qui résulte de l'observation de beaucoup de cas particuliers. Ils accordent par rapport à cette utilité une droite raison, qui consiste dans le souvenir d'événements

antérieurs, suivant leur ordre de succession respectif. Pour mieux connaître le but qu'ils se proposaient en cela, ajoutons que la plupart des Sceptiques étaient des médecins, qui avaient à défendre leur pratique empirique contre les sectes des Dogmatiques. C'est pour cette raison qu'ils regardaient la théorie de l'expérience comme nécessaire, théorie qu'ils considéraient comme un art utile par rapport à son application à la vie.

15. Leurs doutes tendaient, en conséquence de cette manière de voir, à rejeter toute autre théorie et toutes les sciences comme inutiles à la vie. De là aussi leur polémique contre la cognoscibilité de tout ce qui n'est pas phénomène. Car il n'y a pas de *criterium* de ce qui est occulte, quoique les Dogmatiques prétendent en avoir découvert.

Les signes qui rappellent quelque événement passé sont seuls valables pour la vie. Car ils nous doivent faire voir un phénomène qui est soustrait à notre perception, comme le feu quand nous ne voyons que la fumée. Ces signes sont associés entre eux ; ce qui suffit selon les Sceptiques pour l'art qu'ils voulaient exercer.

Mais en conséquence de l'idée qu'ils s'étaient faite des sciences utiles, ils devaient encore admettre, qu'il y a une tradition écrite et orale des expériences, puisqu'ils ne penchaient pas à vouloir ramener la connaissance de chaque individu à ses expériences personnelles.

Mais il n'en est pas ainsi; Sextus attaque plutôt la possibilité d'enseigner et d'apprendre quoi que ce soit, et se sert pour cela de raisons que les Sophistes avaient déjà employées pour la plupart auparavant. Cela se conçoit cependant assez bien ; car si la parole et l'écriture sont, selon les Sceptiques, au nombre des phénomènes, les pensées de l'âme ne le sont point, ni l'âme elle-même non plus; en sorte qu'il ne peut y avoir d'elle et de ses pensées aucun signe remémoratif, et que les mots et les discours doivent en conséquence être mis au nombre des signes destinés à indiquer quelque chose d'occulte. Ce n'est là qu'une preuve du peu d'harmonie que les Sceptiques savaient mettre entre leurs idées sur la possibilité d'une science et leur propre scepticisme.

16. C'est ce qu'on remarque bien par leur idée de l'âme telle que nous venons de l'indiquer. Selon les Sceptiques nous ne pouvons affirmer avec certitude que nos affections. Il est donc étonnant, qu'ils aient donné précisément pour quelque chose d'inconnu, non-seulement l'âme elle-même, mais aussi ses pensées et ses états, et qu'ils aient affirmé que l'âme ne tombe jamais sous notre perception (ενεργεια). Mais cela s'explique par leur inclination pour le matérialisme des Épicuriens et des Stoïciens, et parce que pour eux, la perception n'embrasse que ce qui existe extérieurement en nous et ce qui est corporel. Pour la connaissance intellectuelle pure, ils n'en font aucun cas et la traitent même avec beaucoup de dédain.

17. En tenant compte de tout ce que nous venons de dire, nous pourrons trouver assez facilement le sens de la tendance intellectuelle des Sceptiques pour notre époque.

Les Sceptiques voulaient une espèce de connaissance qui pût devenir utile à la vie pratique; ils devaient donc prouver qu'il y a en nous des phénomènes que nous devons reconnaître nécessairement, qui ont entre eux une certaine association, que nous pouvons fixer en notre mémoire, et que nous devenons ainsi capables de conclure de la présence de l'un à la présence de l'autre. Ils durent aussi admettre la tradition des expériences individuelles. L'élément corporel devait donc nécessairement prédominer chez eux; car les arts utiles ne concernent immédiatement que des corps. Ils n'admettent que les propriétés sensibles des choses comme ce qui est en soi et absolument, considérant tout le reste comme quelque chose de relatif; ils conservent un éloignement prononcé contre toute activité libre, et regardent le repos de l'âme, qui s'arrête à la satisfaction animale des besoins, comme plus élevée que la noble aspiration à une conduite de plus en plus rationnelle. Toutes ces opinions sont au fond de leur âme, mais ils les regardent comme un résultat, non de la réflexion scientifique, mais de la façon de penser nécessaire à la vie. Ils croyaient donc devoir attaquer la philosophie, pour n'établir que l'opinion nécessaire à la vie, quand elle s'applique à la culture des connaissances utiles, et pour la préserver de la corruption scientifique. La philo-

sophie a donné à tous les arts de la vie un certain mode d'exposition scientifique, des principes dogmatiques, qu'il faut détruire comme contraires à l'expérience. Le problème des Sceptiques était donc de délivrer les arts, des idées philosophiques générales, d'attaquer les sciences encycliques, auxquelles les philosophes avaient mêlé toutes sortes de questions étrangères à leur domaine. C'est ainsi qu'ils décomposaient les éléments de la vie harmonique, et que se révélait en eux la dissolution qui précède la mort de la science.

18. Mais le tableau général que nous venons de tracer du scepticisme ne suffit pas pour juger parfaitement ses rapports historiques avec son époque et celle qui l'avait précédée. Car ses rapports sont aussi, en partie, dans les raisons particulières, que les Sceptiques opposaient aux Dogmatiques. Nous avons déjà dit que leurs efforts se dirigeaient particulièrement contre la forme de la science. Or cette forme consistait pour eux surtout dans la preuve. Ils disaient donc d'abord que la preuve est un non-être, puisqu'elle est composée de plusieurs pensées, dont l'une, déjà passée, n'est plus présente quand l'autre arrive; qu'elle consiste dans le relatif, qu'elle n'a par conséquent pas d'existence, le relatif n'étant que dans la pensée. Ils soutenaient aussi qu'il serait inutile de poser la majeure du raisonnement catégorique et du raisonnement hypothétique, s'il était évident que le grand terme est contenu dans le moyen; mais que si cela n'était pas, la conclusion perdrait sa force et sa valeur. Les définitions ne peuvent servir de fondement à la connaissance ou à la doctrine, parce qu'elles s'étendent à l'infini. L'induction n'est pas non plus un principe de science. Car elle peut faire connaître le général ou par tout le particulier ou par quelques exemples particuliers seulement. Dans ce dernier cas elle est imparfaite et incertaine, puisqu'une seule exception à tous les cas posés contredira la généralité de la conséquence. Le premier procédé, l'induction parfaite, n'est pas possible, les cas particuliers étant indéterminables et infinis. On voit bien qu'ici les Sceptiques ne faisaient pas attention à l'activité spontanée de la raison dans la connaissance des principes et du général.

19. On dirait, il est vrai, que Sextus s'est efforcé, dans ses recherches sur les critérium de la vérité, d'appliquer aussi à ce côté de notre pensée toute son attention ; mais si l'on y regarde de plus près, on trouve ses idées sur ce point très-insuffisantes. D'abord il admet comme incontestable, qu'il ne peut y avoir aucun critérium qui confirme autre chose et lui-même à la fois, tandis qu'il veut que l'on regarde cependant le principe de contradiction comme une vérité qui se confirme immédiatement elle-même et qu'il croit pouvoir faire servir à combattre les opinions contradictoires des Dogmatiques. Mais si aucun critérium ne fait foi de lui-même, il faudra remonter à l'infini dans la recherche d'un semblable critérium, et c'en est fait alors de toute activité spontanée de l'entendement, qui pourrait servir de base à la recherche scientifique.

Après ces considérations sur le critérium en général, Sextus en vient aux arguments particuliers, qu'il résume lui-même de la manière suivante : « On admet, dit-il, trois sortes de *critérium*, pour distinguer le vrai du faux : le premier appartient à celui qui juge, c'est-à-dire à l'homme ; le second au moyen qu'il emploie pour juger, c'est-à-dire aux sens et à l'intelligence; le troisième à l'impression produite par les objets sur l'esprit. C'est ce qu'on appelle les *criterium à quo*, *per quod*, *secundum quod*. Les controverses des philosophes sur ces critérium eux-mêmes suffiraient pour prouver qu'il n'en existe point ; car il faudrait un critérium nouveau et supérieur, pour décider en prononçant. » Dans l'examen détaillé que Sextus fait de ces points, il présente quelque aperçus qui auraient pu conduire plus loin une époque capable d'invention. Le procédé employé par lui consiste surtout à mettre aux prises les idées sensibles et les conceptions, afin de détruire toute certitude, toute possibilité de connaître quelque chose.

20. Il nous reste encore à dire un mot sur les attaques des Sceptiques, dirigées contre la réalité de l'idée de cause. Leurs recherches sur cette idée sont assez profondes et ont été souvent reproduites dans les temps postérieurs. L'idée de causalité, prétendaient-ils, est nulle, parce que le rapport de la cause à l'effet est incompréhensible. Voici l'abrégé de leur argumentation à ce sujet : la cause produit l'effet ; mais comment le produit-elle? opère-t-elle par une seule et unique force? Alors

elle ne pourrait produire qu'un seul effet, toujours et entièrement semblable à lui-même. Dirons-nous qu'elle opère en vertu de plusieurs forces combinées et réunies? Alors toutes ces forces devraient à la fois agir sur toutes choses, et produire encore un même effet sur chacune : or ces conséquences sont démenties par l'expérience. La cause est-elle séparée de la matière sur laquelle elle agit? Elle ne pourra opérer, puisqu'elle sera privée de la matière sur laquelle elle s'exerce. Est-elle réunie à cette matière? L'une et l'autre à la fois seront alors effet et cause ; il y aura action et réaction réciproques. Le contact et la compénétration sont également inhabiles à expliquer une action véritable. Si quelque chose éprouve un effet, ce ne peut être que par addition, par soustraction, ou par altération : or, ces trois opérations sont également impossibles. La conclusion légitime de ce raisonnement était que nous ignorons le rapport qui existe entre l'effet et la cause : mais les Sceptiques en conclurent que ce rapport n'existe pas. Cette conclusion n'est pas d'une sage philosophie ; et cependant le même raisonnement fait le fond de toute l'argumentation d'un philosophe du XVIIIe siècle, célèbre par son scepticisme, de l'écossais Hume.

21. A la recherche sur l'idée de causalité se rattache aussi leur doctrine de l'existence et de l'idée de Dieu, car les Sceptiques suivent l'opinion des Stoïciens, que Dieu est la cause active suprême. On peut dire de toutes leurs objections à ce sujet, qu'elles ne sont dirigées que contre la manière contradictoire dont les Stoïciens avaient compris et exposé l'idée de Dieu. Elles n'ont rien de bien profond ; il n'en est aucune qui ne puisse être résolue facilement en partant des doctrines philosophiques de Platon et d'Aristote. Nous ne trouvons les anciennes doctrines théologiques attaquées qu'en un seul point, et d'une manière qui aurait pu ébranler tout le point de vue antique, si elle avait été conduite avec la dignité convenable. C'est cette partie de leur système où il s'agit de la providence divine. Les Sceptiques se basaient particulièrement sur le vice et le mal qu'il y a dans le monde, pour prouver que Dieu ne gouverne pas tout par sa providence, et pour renvoyer le reproche d'impiété ou d'athéisme à ceux qui les accusaient de douter de son existence et de blasphémer ; car celui qui affirme sans hésiter l'existence de

Dieu, doit, selon eux, le regarder ou comme cause du mal, s'il admet que Dieu étend sa providence sur toutes choses, ou bien il doit le tenir pour faible ou capricieux et jaloux, s'il ne prend soin que de quelque chose ou de rien. Cependant, au point de vue chrétien, cette objection se résout et se détruit sans peine.

22. Si maintenant nous examinons l'ensemble de la philosophie des Sceptiques, nous trouverons qu'elle se prétend peut-être plus estimée que toutes les doctrines dogmatiques qui s'étaient formées par l'éclectisme à côté d'elle. Le nouveau scepticisme ne s'en distingue que par ce qu'il possède à un plus haut degré la conscience de l'incertitude des éléments scientifiques, qui étaient répandus dans la civilisation de ce siècle. Cette conscience est fortifiée par les Sceptiques, en ce qu'ils cherchaient à s'approprier les travaux de l'antiquité en les dominant par une vue supérieure plus complète que ne l'était ordinairement celle des Dogmatiques, et parce qu'ils faisaient ainsi ressortir avec plus de force les contradictions dans lesquelles s'embrouillaient les différentes écoles. Si donc c'était là un avantage incontestable des Sceptiques sur les Dogmatiques, une conséquence naturelle de cet avantage, c'est que les Sceptiques ne pénétraient pas avec autant de netteté et de profondeur le sens des doctrines philosophiques antérieures que le faisaient les Dogmatiques, car leurs efforts pour opposer entre elles les doctrines particulières des différentes écoles les empêchaient de saisir l'enchaînement des systèmes, et d'en connaître facilement la tendance générale. Ce qu'il y avait de vrai dans ces systèmes échappait donc aux Sceptiques, et ne pouvait pas produire en eux le degré de conviction qu'il aurait pu opérer s'il avait été étudié sans prévention et avec zèle. Dans des hommes qui n'ont pas la force de maîtriser les différentes directions de l'investigation scientifique, ni d'apercevoir le véritable accord qui règne entre leurs apparentes contradictions, les différents points de vue des connaissances ne sont qu'une occasion de doutes superficiels. Tel est le cas où se trouvaient la plupart des savants de l'époque dont nous parlons; mais ce fait ressort de la manière la plus évidente de la doctrine des Sceptiques. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que leurs objections contre les Dogmatiques aient eu si peu de

succès, que l'on ne s'en soit presque pas occupé. C'est à peine s'ils ont eux-mêmes compris ce qu'ils avaient réellement de fort et de victorieux; du moins ils n'en tirèrent aucun bon parti, semblables, sous ce rapport, à des vainqueurs qui ne savent point mettre à profit la victoire; car aussitôt après l'avoir remportée, ils l'abandonnent. S'ils ont réfuté les Stoïciens en général; ils n'ont cependant pas assez de confiance en leur propre réfutation, pour qu'ils ne croient pas toujours nécessaire encore d'examiner de nouveau les applications particulières du résultat général. Ils ont aussi le tort de mêler des sens forcés, inutiles et sophistiques à leurs objections les plus importantes. Qui peut alors leur croire encore une véritable gravité et une connaissance approfondie de leurs motifs de doute? Nous avons vu qu'ils reconnaissent à l'homme la faculté de créer des arts utiles; ils ne veulent pas les ébranler; ce n'est qu'en dehors de l'utile que l'homme ne doit pas trop compter sur ses connaissances. Et cependant leurs doutes attaquent même les fondements de ces arts et des connaissances utiles. Une certaine conviction, une foi passablement ferme à leurs principes généraux se fait pourtant remarquer, ainsi que nous l'avons montré, à travers l'exposition décousue de leurs doutes. En fait, ils sont donc aussi dogmatiques, mais seulement ils le sont moins que ceux qu'ils combattaient. La différence entre eux et leurs adversaires ne roulait donc que sur le plus ou le moins de dogmatisme. Aussi n'ont-ils pu produire l'effet ordinaire du scepticisme, qui est d'exercer une forte réaction contre les directions antérieures, et de préparer ainsi une direction nouvelle dans le développement des sciences.

CHAPITRE III.

Philosophie gréco-orientale.

—

A. *Philosophie grecque chez les Orientaux. — Philon le Juif.*

SOMMAIRE.

1. Origine de cette philosophie. 2. Aristobule. 3. Philon. 4. Origine et caractère général de sa doctrine. 5. Sa *théologie*. 6. Sa *psychologie*. — Théorie de la connaissance. — Extase. 7. Philon comparé à Platon. 8. Sa *morale*. 9. Deux éléments à considérer dans son système.

1. Les Juifs, pendant la captivité de Babylone, avaient pris connaissance des traditions religieuses des Perses ; une autre colonie avait vécu en Egypte. Là le commerce avec les Grecs s'établit à la suite des travaux qui donnèrent le jour à la traduction des Septante, sous la direction de Démétrius de Phalère. L'influence de ces communications ne tarda pas à se faire sentir, lorsque les Juifs furent revenus dans leur patrie. Pendant qu'à Jérusalem les Pharisiens et les Saducéens se divisaient entre eux, les premiers commentant le texte de la loi, les seconds s'attachant au sens littéral, les Esséniens et les Thérapeutes s'exerçaient en secret à une vie contemplative, à une morale austère, à une sagesse qui leur a mérité les éloges des historiens.

2. Aristobule, le premier, tenta non-seulement d'allier, mais même d'identifier en quelque sorte les traditions des livres sacrés avec la philosophie et la littérature des Grecs. Il alla jusqu'à supposer des vers sous les noms d'Orphée, de Linus, d'Hésiode et d'Homère. Pour donner faveur à son système, il interprétait les livres sacrés par les doctrines grecques ; il expliquait l'origine de ces doctrines et celle de la mythologie même, par les lois et l'enseignement de Moïse.

3. Mais ce n'est que dans les écrits du *Juif Philon* qu'on trouve l'influence de la philosophie grecque si sensible, qu'on peut reconnaître à des caractères certains l'espèce de civilisation qui l'avait produite. Philon vécut à Alexandrie ; il sortait d'une famille juive considérée, vraisemblablement d'une fa-

mille sacerdotale. Il eut de l'influence politique dans les affaires de sa nation, et il était déjà vieux lorsqu'il fut envoyé auprès de l'empereur C. Caligula pour défendre les intérêts de ses concitoyens.

4. On reconnaît presque à chaque pas, dans ses ouvrages, l'alliance de la philosophie grecque avec la doctrine religieuse des Juifs et les idées orientales sur la vie et la science. Pour représenter sa religion nationale comme une doctrine parfaite et divine, il mit à profit la connaissance qu'il avait acquise de tous les systèmes grecs, et en particulier celle du système de Platon, que nous retrouvons partout comme trait fondamental de ses doctrines. Cependant il mêlait les doctrines philosophiques des Grecs sans les distinguer les unes des autres; il suivait moins en cela un procédé éclectique qu'un procédé alternatif; il croyait pouvoir en user ainsi à son gré, parce qu'il ignorait complétement la différence des points de vue d'où procèdent ces systèmes. Il en agit de même par rapport aux Orientaux, qu'il trouve aussi en possession de la vérité. L'Hellade devait participer au souverain bien, comme les pays des Barbares; les Mages et les Gymnosophistes sont mis au nombre des sages, et, de tous les sages, nul n'est placé plus haut que les prêtres de Jérusalem, qui président au culte le plus digne. En général, la philosophie des Grecs et même toute leur civilisation lui semblent dérivées de la législation et de la doctrine mosaïques, opinion qui, comme nous l'avons dit, était déjà répandue avant lui dans sa nation. Aussi le point central de ses doctrines, qui nous donne l'intelligence de ses définitions particulières, s'est essentiellement formé de l'esprit oriental. Nous trouvons donc déjà dans Philon l'opinion que nous avons représentée précédemment comme très-généralement répandue, savoir, que la sagesse d'alors n'était que très-peu de chose en comparaison de la sagesse antique. Elle lui semble souillée d'un grand nombre d'arts sophistiques. Il se trouve donc dans le point de vue oriental des choses; ce qui fait que malgré son estime pour la science grecque comme moyen de parvenir à une connaissance supérieure ou plus profonde, il manifeste quelquefois un certain mépris pour elle et même pour la science humaine tout entière. Il considère la sagesse humaine comme ayant pour objet la connaissance de l'univers.

5. La contemplation de l'ordre de l'univers peut, selon Phi-

lon, nous porter à la connaissance de la divinité, mais ce n'est-là qu'une simple préparation à la science, qui doit immédiatement s'obtenir par la contemplation de Dieu même. Il distingue avec Platon le monde intelligible et le monde sensible; Dieu et la matière sont des principes existant de toute éternité. Il admet, d'après le même philosophe, le monde idéal et la région des idées comme le type d'après lequel la divinité a formé l'univers. Mais Platon avait conçu les idées comme contemporaines de Dieu même. Il ne les avait point personnifiées; il avait placé le siége de leur existence dans l'entendement divin. Philon les personnifie, en compose son premier verbe, ou *Logos*, qu'il considère comme fils de Dieu, comme le produit de son action suprême. Le second verbe est le verbe opérant réellement sur le monde sensible. Chacune de ces trois vertus divines fut envoyée comme messagère pour exécuter ce grand ouvrage. Ce qui constitue la Trinité de l'Etre-Suprême. A ces emprunts faits à la philosophie de Platon, Philon réunit plusieurs idées empruntées aux traditions orientales. On en trouve un exemple dans la distinction faite par lui de l'homme céleste et de l'homme terrestre.

6. Philon distingue les deux âmes, l'une raisonnable et l'autre privée de raison. Il attribue à la première, trois facultés, l'entendement, la sensation, la parole; il laisse à la seconde la passion et les affections sensibles. L'entendement est non-seulement un esprit divin, c'est une portion inséparable de la nature même de la divinité. Il a aussi son *verbe*, analogue à celui de Dieu; semblable à la cire, il contient en lui virtuellement toutes les formes. L'âme a préexisté au corps; elle est libre. Tantôt revêtue des sens, elle n'aperçoit que les choses sensibles; tantôt s'élançant d'un essor spontané, se dégageant des organes matériels, elle s'élève à la vue des choses intelligibles. C'est à cette délivrance des chaînes du corps que le sage aspire, cette lutte contre les sens est son meilleur exercice. C'est par la contemplation que l'homme obtient les vraies lumières et parvient à toutes les vertus. Elle l'élève à l'état de l'inspiration divine, que Philon dépeint comme l'exemption de toute inquiétude, de tout travail et même de tout acte de vertu. Le bien arrive alors de lui-même; tout vient abondamment

sans art, et par les soins de la nature seule. L'âme, dans son ravissement divin, doit être délivrée de toute perfection externe et se replier sur elle-même. C'est ainsi qu'il représente l'inspiration dans le sommeil comme un retour de l'âme sur elle-même, il en est de même de l'inspiration dans la veille, lorsque l'âme, tout entière aux questions philosophiques, oublie tout ce qui concerne son habitation dans le corps. Mais alors la raison doit être affranchie de toute détermination, et être libre des mouvements et des actes de sa propre énergie, tout ce que l'âme produit d'elle-même est le plus souvent vicieux, ce qui est au contraire l'œuvre de Dieu, est accompli et parfait. Philon prétend avoir lui-même joui de l'état que nous venons de décrire. Une chose qui est particulièrement à remarquer ici, c'est qu'il présente l'inspiration comme un état passif de l'âme, comme une suppression de la liberté; qu'il ne se regarde alors que comme un instrument entre les mains de Dieu, et qu'il estime l'extase comme un état où la raison est affranchie non-seulement de la conscience, mais encore de ses propres mouvements.

7. On voit bien clairement par là combien Philon diffère de la manière de voir de Platon. Pour Platon, l'intuition des idées est absolument inséparable du développement scientifique, tandis que Philon le rejette entièrement, ou ne le considère que comme un moyen impuissant à purifier l'âme, et s'élève contre la supposition que nous puissions saisir le divin dans le développement scientifique de la pensée. Ce n'est pas le seul point dans lequel Philon suit l'esprit oriental, mais c'est le point dont tous les autres dépendent, puisqu'il est la raison de son mépris pour toute culture scientifique et pour tout exercice profane, mépris qui laisse alors le champ libre au jeu oisif de l'imagination.

8. Dans la manière dont Philon exhorte les hommes à la vertu et à l'acquisition de ce qu'ils peuvent atteindre de plus élevé, se remarque encore la prépondérance du point de vue oriental, quoiqu'il ait presque partout une forme et un langage grecs. On voit en général par là, qu'il présente le repos, la paix de l'âme et la joie en Dieu comme ce qu'il y a de plus élevé, qu'il

préfère pour l'homme la sagesse paisible de la vie théorique à la vie politique même, et que les Thérapeutes, qui avaient fait choix de la vie contemplative, retirés du monde et privés de toute coopération au mouvement du monde, sont par conséquent plus estimés de lui qu'ils ne l'auraient été des Grecs, dont les mœurs et les idées étaient toutes contraires; car Platon lui-même, qui, de tous les anciens Grecs, fut celui qui alla le plus loin dans cette direction, ne veut pas que le sage s'abstienne absolument de la vie politique. Cette façon de penser, différente de celle des Grecs, se montre presque dans tous les traits de l'éloge qu'il fait de la sainte vie des Thérapeutes, surtout en ce qu'il n'estime pas la recherche intellectuelle dans le monde, mais bien la contemplation et la pratique religieuse qui s'attache à l'interprétation allégorique des Saintes-Écritures, pareille à son propre genre de vie théorique. La vie politique religieuse ne lui apparaît donc que comme un moyen de parvenir à la sagesse supérieure qui se trouve dans la contemplation religieuse, c'est un degré inférieur dans le développement de l'âme, une préparation à la vue de Dieu, autant qu'il nous est permis d'en jouir. Philon présente aussi l'application aux sciences encycliques et aux arts utiles comme un moyen de ce genre, mais en dehors de la vie des prêtres et des prophètes, qui dédaignaient de prendre part à l'administration temporelle de l'état. C'est là la base de sa division des hommes en terrestres, qui sont adonnés au plaisir, en célestes, qui s'occupent des sciences cosmiques, en divins, qui sont justement les prêtres et les prophètes, véritables citoyens du monde des idées. La recommandation d'une vie séparée du monde et absorbée dans la contemplation de Dieu est un des traits caractéristiques de sa façon de penser. L'homme doit se retirer en lui-même, s'isoler des choses extérieures, et abîmer sa raison dans la raison générale, en Dieu.

9. Comme nous venons de le voir, il y a donc deux choses à remarquer dans Philon; l'éducation grecque fondée sur la philosophie, et la manière de penser orientale; mais celle-ci prédomine chez lui et le recommande seule à notre attention.

B. *Diffusion de l'esprit oriental parmi les Grecs.*

SOMMAIRE.

1. Diffusion de la philosophie gréco-orientale. — Réapparition des doctrines pythagoriciennes. 3. *Apollonius de Tyane*. 4. Sa manière de vivre. 5. Direction religieuse de ses idées. 6. *Moderatus de Gadire* et *Nicomaque de Gerasa*. 7. *Plutarque de Chéronée*. 8. Origine et caractère général de son système. 9. Son rôle conciliateur, reconnu dans sa théologie. 10. Manière dont il conçoit Dieu. 11. Formation du monde avec ses conséquences. 12. Plutarque comparé à Philon. 13. *Apulée*. 14. Sa théologie. 15. *Cronius*. 16. *Numénius d'Apamée*. — Origines de sa doctrine. 17. Son idée de l'être. 18. Rapports qui existent entre l'être ou Dieu et la matière. 19. *Sa psychologie*.—Il admet deux âmes, dont les rapports ressemblent à ceux qui existent entre Dieu et la matière. 20. Remarque sur le caractère général de cette doctrine.

1. Cette espèce de philosophie que nous trouvons dans Philon et qui se rapprochait des idées orientales, se remarque déjà chez les écrivains d'origine grecque de la période qui nous occupe ; mais elle est peu sensible encore, on n'en trouve que quelques traces clair-semées. Il a fallu deux siècles pour la faire accepter aux Grecs et aux Romains, tant elle leur était étrangère ! Nous ne devons pas cependant négliger d'en faire remarquer les traces répandues çà et là.

2. Les ouvrages de Philon contiennent souvent des applications des symboles numériques des Pythagoriciens et en supposent l'usage connu. On ne peut donc pas douter que, de son temps, la doctrine pythagorique n'ait repris crédit ; mais comment et à quelle époque, c'est ce qu'on ignore. Il est vraisemblable que ce mouvement d'idées se rattache aux travaux d'érudition des écoles d'Alexandrie, sur l'activité desquelles nous manquons absolument de renseignements. Ce n'est que vers le temps de Philon, que nous voyons paraître plusieurs Pythagoriciens. Nous leur trouvons en général le caractère de la philosophie dont nous avons à nous occuper ici, c'est-à-dire, de l'attachement à la culture grecque avec un penchant pour les idées mystiques de l'Orient, qui semblent avoir une grande affinité avec les symboles mystérieux de la théorie pythagorique des nombres, ainsi qu'avec une autre superstition. Ce nouveau pythagorisme semble aussi avoir généralement nourri une

prédilection pour la théorie platonique des idées et ne s'être pas moins attaché à la morale ascétique. Justin le martyr nous raconte qu'il fréquenta dans sa jeunesse un de ces Pythagoriciens, qui promettait de conduire, par sa philosophie, au bonheur, à la connaissance parfaite du bien et du beau, à la condition seulement que l'on sût auparavant la musique, l'astronomie et la géométrie, car ces sciences devaient arracher l'âme aux choses sensibles et la préparer à l'admission des idées suprâsensibles.

3. La forme scientifique des idées répandues dans cette école semble avoir été peu remarquable. Nous ne dirons donc qu'un mot de quelques hommes qui en firent partie. Parmi eux se présente d'abord la figure merveilleuse d'*Apollonius de Tyane*, qui malgré les fables dont elle est entourée, réclame quelque attention, parce que nous voyons en elle un des hommes peu nombreux qui ont introduit la sagesse orientale parmi les Grecs et qui sont parvenus à notre connaissance historique. Apollonius naquit sous César-Auguste et parvint à un grand âge. Philostrate composa sa biographie, que nous avons encore, mais qui est peu certaine. Il le représente comme un thaumaturge, qui produisait ses actions merveilleuses en vertu d'une puissance divine et d'une illumination particulière.

Apollonius estimait particulièrement les songes et les pronostics, pour arriver à son but. Il menait une vie austère et cherchait à imiter et en même temps à reproduire en tous points Pythagore, car il évitait de se nourrir de matières animales, ne portait que des vêtements de lin, allait pieds nus, ne buvait pas de vin, etc. La théorie était pour lui subordonnée à tout le reste, ne servant que comme moyen de préparation à la vraie philosophie.

5. La direction principale de ses efforts tendait vers la purification des pratiques religieuses, la restauration du culte dans le sens de la pratique moralement sévère qu'il s'était imposée. Il rejetait les sacrifices d'animaux, et ne voulait qu'un culte pur, qu'une prière pure, qui n'a pas même besoin d'être exprimée par la parole. Sa tendance à la sagesse orien-

tale se remarque même dans les voyages qu'il fit ; car il visita, dit-on, les Mages, les sages Indiens et ensuite la Haute-Egypte.

6. Si la tendance morale est prédominante chez Apollonius, nous trouvons, au contraire, d'autres Pythagoriciens du même temps ou qui vécurent peu après lui, qui s'appliquèrent davantage à la théorie des nombres et aux idées scientifiques, tels que *Moderatus de Gadire*, qui vivait du temps de Néron, *Nicomaque* de *Gerasa*, qui vivait avant les Antonins, et quelques autres encore. Ils semblent plutôt avoir suivi les Pythagoriciens d'une manière érudite que s'être appliqués à développer et à répandre une nouvelle manière de penser ; en sorte que nous ne les mentionnons ici que parce que la manière de penser des nouveaux Pythagoriciens semble en général s'être attachée à la direction orientale.

7. Un Platonicien de cette époque qui mérite de notre part une attention particulière, c'est *Plutarque*, dont les écrits, très-répandus alors, révèlent, parmi les Grecs et les Romains de ce temps, plus clairement que quoique ce soit, la tendance à concilier et à fondre la culture philosophique avec le culte national, bien que nous ayons déjà trouvé de semblables tendances chez les philosophes érudits de cette époque.

8. *Plutarque* naquit à *Chéronée*, vers le milieu du premier siècle après J.-C., et vécut jusqu'au temps de l'empereur Adrien. Il s'acquit parmi ses compatriotes beaucoup de célébrité, d'honneur et de dignité par son instruction et ses ouvrages. Malgré sa tendance éclectique, il éprouva une aversion réelle pour les Épicuriens ; il combattit également les Stoïciens dans l'ancienne forme de leur doctrine. Mais il s'appliqua avec prédilection aux doctrines de Platon et d'Aristote, de Platon surtout, parce qu'il y trouvait un aliment pour ses vues morales et religieuses ; car il prenait à la lettre la partie mystique de l'exposition platonique, et y rattachait ses propres convictions. Il est clair que ce mélange d'idées devait donner à sa doctrine une certaine indécision, une certaine indéterminabilité, qui le fait quelquefois s'exprimer dans le sens de la nouvelle académie. Il s'occupe peu de la logique et de la

physique, et il traite de questions physiques, il ne sait pas donner à son exposition un fondement certain. La même incertitude se remarque dans ses convictions religieuses. D'un côté, il est opposé au mélange des cultes; il regarde comme illicite d'introduire les usages religieux des Barbares parmi les Grecs; d'un autre côté, il recommande le culte d'Isis et d'Osiris, qui signifiaient pour lui, sous des noms étrangers, les vrais dieux. Il y a, selon Plutarque, pour l'opinion sur les dieux, trois directeurs et précepteurs, le poète, le législateur et le philosophe : celui-ci doit être préféré aux deux autres, parce qu'il indique l'origine des choses ; à la philosophie doit être abandonnée la décision sur le véritable culte; à elle doit appartenir la véritable interprétation des cérémonies et des fêtes que les lois ont prescrites; celles-ci doivent lui être renvoyées comme à l'institutrice de la vérité.

9. Nous trouvons en général que le rôle pris par Plutarque a pour but une conciliation entre la philosophie et la croyance du peuple, de là le caractère indécis qu'on remarque dans sa doctrine. Ce caractère se voit encore mieux dans ses opinions sur les bons et les mauvais démons, et sur l'influence immédiate et surnaturelle de Dieu. Il ne se contente pas, comme Platon et Aristote, de rapporter tous les développements cosmiques à des causes purement naturelles et dont la libre activité de la raison est le fondement, mais il admet en outre une troisième espèce de causes, une activité divine dans l'esprit humain, tel que le signe démonique de Socrate. La raison supérieure conduit l'âme bien faite sans bruit, en la touchant par la pensée, mais l'âme est entraînée et se laisse conduire. Partout retentit la parole des démons; cependant ceux-là seuls, qui l'entendent, ont l'esprit en repos et l'âme tranquille. Mais il peut s'élever dans l'âme une lutte entre l'inspiration divine et le sentiment humain, ce qui occasionne les mouvements de l'âme dans l'enthousiasme. Les efforts humains n'aboutissent qu'à purifier l'âme de ses mouvements passionnés et à la préparer ainsi à l'efficacité de la grâce divine, qui produira alors une forme plus élevée de la vie. C'est pourquoi l'enthousiasme divin, que Plutarque élève beaucoup plus

que ne l'avait fait Platon, est aussi considéré par lui comme un pâtir de l'âme ; ce qui le conduit à penser que la connaissance du divin est préparée par une vie recueillie.

10. Quoiqu'on ne puisse méconnaître ici l'influence de la pensée orientale, Plutarque se montre néanmoins, par un autre côté, fidèle au point de vue grec. Tout en concevant avec Platon le Dieu suprême comme immuable et persévérant dans son éternel repos, il donne néanmoins dans sa doctrine quelque valeur à l'opinion, que le bien et la connaissance de la raison consistent dans le mouvement. Le Dieu en soi, le Dieu caché, qui n'existe que par lui-même, qui est raison et idée, passe à la contingence ou au devenir par le mouvement.

Nous rencontrons encore ici une idée qui, tout en se rattachant à Platon et à Aristote, rappelle cependant d'une manière plus forte encore la tournure d'esprit orientale. Plutarque fait ressortir très-nettement l'obscurité mystérieuse, dont Dieu est entouré, et il distingue l'idée de Dieu en soi de l'idée de Dieu envisagé comme formateur du monde, distinction qui n'avait jamais pris une forme déterminée dans l'ancienne philosophie grecque. Dieu en soi nous est inconnu ; le premier Dieu voit, mais n'est point vu ; il est très-éloigné de la terre ; sa substance pure serait, pour ainsi dire, souillée, s'il devait se mettre en contact avec les choses sujettes au changement et à la mort. Les âmes des hommes, qui sont enveloppées par le corps et exposées à la souffrance, n'ont aucun commerce avec Dieu, si ce n'est qu'elles le touchent en pensée par le moyen de la philosophie. Isis est à cet égard le lien entre les choses terrestres et passagères et Osiris le Dieu suprême.

11. Pour la formation du monde, Plutarque admet trois choses, la matière, l'âme irraisonnable, qui sont toujours réunies, et Dieu. De là l'origine du bien et du mal dans le monde. Dieu produit l'ordre de la matière et de l'âme, et par conséquent le bien, tandis que le mal a sa source dans le mouvement désordonné de l'âme irraisonnable. Plutarque soutient en conséquence de cette doctrine, contre les Stoïciens, que l'âme humaine est raisonnable et irraisonnable, bonne et mauvaise. La raison vient de Dieu ; le principe irraisonnable, de

l'âme primitive. Cette dernière peut bien recevoir le bien ; mais elle est toujours un obstacle au bien. C'est ainsi que Plutarque exalte la raison et la rattache au démonique, dont l'idée selon lui se montre à nous partout où quelque élément constitutif de l'âme, élevée au-dessus de la vie terrestre, acquiert une importance plus générale ; mais surtout dans le cas où cette idée est appliquée aux principes de l'existence cosmique, tant que ces principes ne concernent pas le divin.

12. Le penchant de Plutarque pour l'orientalisme se manifeste très-clairement dans sa pensée, que Dieu en soi nous est caché ; que le contact avec la matière souillerait son éternelle essence, la simplicité de son être. Il reconnaît une union mystique entre nous et le divin, recommande la vie retirée comme un moyen de connaître Dieu ; mais si on le compare à Philon, on remarque bientôt, combien l'élément grec prédomine encore chez Plutarque; comment il est infiniment loin de recommander le repos contemplatif, qui domine dans Philon, comment ses préceptes moraux concernent beaucoup plus la vie politique, et comment son opinion sur le culte divin ne rappelle en aucune manière le zèle silencieux et presque sombre de Philon, mais porte la couleur plus sereine du culte grec. Aussi est-il naturel que les idées orientales n'aient pénétré qu'insensiblement chez les Grecs.

13. Nous devons dire en passant que ces idées commençaient aussi à s'introduire chez les écrivains latins. Nous en avons la preuve dans les ouvrages de *L. Apulée*, qui enseignait à Madaure en Numidie, sous les Antonins, la philosophie de Platon et d'Aristote. Il est à peu près à Plutarque ce que la philosophie latine est à la philosophie grecque. Ce qu'il expose comme la doctrine de Platon et d'Aristote n'est qu'un extrait aride, sans connaissance des principes ni de leur enchaînement essentiel.

14. Son opinion sur Dieu et les démons par rapport au monde vaut seule la peine d'être mentionnée. Il regarde comme peu convenable, que Dieu lui-même s'occupe du monde ; il lui donne par conséquent une troupe de serviteurs pour administrer les affaires du monde. Ces serviteurs étant, suivant lui,

des démons qui doivent, d'après sa manière de voir en général très-empirique, résider dans les airs, sont revêtus de corps d'air, et sont ainsi les vrais habitants et les êtres vivants de la région moyenne entre le ciel et la terre. Tous les usages religieux des Grecs et des Barbares, ainsi que les arts magiques, sont rapportés à ces démons. Ils savent tout ce qui se passe dans l'homme, ils doivent prendre la place de notre conscience dans notre esprit. Apulée distingue aussi une trinité de facultés ou puissances divines, immuables et éternelles ; savoir, Dieu même, sa raison qui comprend les idées, et l'âme du monde ; il oppose à cette trinité les choses muables de ce monde, qui ne *sont* pas véritablement, mais qui ne peuvent être conçues que comme des images de la véritable existence.

15. Une fois cette direction prise, la philosophie de cette époque y avance insensiblement, mais pas sans avoir égard aux encouragements qu'avait donnés Plutarque. Nous ne trouvons cependant que des renseignements épars sur les hommes et les espèces de doctrines qui répandirent cette direction de la pensée. Parmi ceux qui ont été mis à profit par l'école néoplatonique, se présentent particulièrement les noms de *Cronius* et de *Numénius*, qui sont tous deux mentionnés comme des hommes d'un même esprit ; mais on ne sait autre chose sur l'époque où ils vécurent, si ce n'est qu'ils trouvent ici leur véritable place sous le rapport chronologique. Nous ne trouvons rien de remarquable dans le premier, à part un petit nombre de propositions relatives à la doctrine de la métempsycose, sans qu'elle présente du reste rien de propre à leur auteur. Nous sommes moins ignorants sur la doctrine de Numénius. Elle présente quelques points de comparaison que nous ferons connaître.

16. Les Néoplatoniciens attachaient une grande importance aux écrits de Numénius ; ce qui prouve qu'il dut y avoir quelque rapport entre leurs doctrines. *Numénius*, né à Apamée en Syrie, put déjà trouver dans sa patrie l'occasion de tourner son esprit aux idées orientales et aux doctrines religieuses, auxquelles s'attachait ordinairement dans ce pays un respect plus grand et plus général qu'elles n'en obtinrent même des Néo-

platoniciens subséquents. On sait qu'il n'appelait Platon qu'un Moïse parlant attique; il accordait aussi, en général, une grande importance aux traditions juives et aux autres traditions orientales des Egyptiens, des Mages et des Brahmanes. Il mit même à profit, pour ses interprétations allégoriques, l'histoire de notre Sauveur, quoique sans le nommer. Il semble avoir pensé que la sagesse grecque était venue de l'Orient; du moins ses expressions sont telles, qu'on est obligé de croire qu'il veut ramener Platon à Pythagore et Pythagore aux sages de l'Orient. Socrate et Platon lui semblent à la vérité avoir eu des idées et un culte vrais, sans cependant les avoir proclamés d'une manière suffisamment claire. C'est par là qu'il explique les méprises des philosophes subséquents. Il semble du reste avoir été doué d'un esprit peu philosophique, superficiel et vaniteux.

17. Comme chez les philosophes de cette époque, l'idée de l'être se présente aussi chez Numéniusavec une haute importance. Il la déduit de l'idée du corporel, d'où il part pour faire voir la nécessité d'une cause incorporelle. Le corporel étant muable et divisible à l'infini, il ne pourrait être tenu en rapport sans quelque chose qui en fasse un tout; il faut donc admettre quelque chose d'incorporel, une âme immatérielle, qui garantisse d'une manière certaine le corporel de la décomposition et de la corruption. Ce quelque chose d'incorporel est pour Numénius l'être, substance simple et immuable. Si quelqu'un veut s'élever à la conception de cette substance, il lui recommande, à la manière de Platon, de s'abstenir des plaisirs sensuels, de s'appliquer avant tout aux sciences mathématiques et de rechercher la nature de l'Un. Il l'appelle la raison et le bien, qui sont inconnaissables aux hommes. Aussi Numénius prend-il plaisir à nous enseigner ce qu'il y a de plus merveilleux dans le Dieu suprême et premier. Nous ne devons pas être surpris qu'il nous dise que le repos de la première cause est un mouvement inné.

18. Malgré ces déterminations sur l'être premier, Numénius trouve difficile d'expliquer, comment il peut être en rapport avec la matière. Il admet que le premier Dieu, étant une sub-

stance pure, doit être conçu comme inactif, comme éloigné de toute œuvre ; il ne forme pas le monde ; seulement il est père du Dieu formateur du monde. Cette idée peut donner l'avantage à l'opinion de la doctrine de l'émanation, qui admet que la cause seconde peut découler de la première, sans que celle-ci éprouve aucun changement. De même que celui qui enseigne, ne perd pas sa science en la communiquant à un autre , de même Dieu communique ses dons à la cause seconde sans les perdre ; la raison , qui répand sur le monde la science , reste aussi bien en Dieu qui la donne, qu'elle est en toi et en moi qui la recevons. Numénius admet donc un second Dieu à côté du premier. Le second Dieu est l'image du premier; et comme les images de l'essence sont contingentes, ce Dieu est aussi le premier principe de la contingence ; mais sa position est double , d'une part appliqué à son principe , il forme l'idée de soi-même, la science , et la reçoit du premier Dieu ; d'autre part, appliqué à la contingence , il forme le monde. Cette double direction du second Dieu porte encore Numénius à faire diviser ce Dieu en un troisième, qui est un Dieu sensible ; ce Dieu n'est autre chose que ce monde.

19. Nous retrouvons la même manière de penser dans ce qui nous reste de la doctrine de Numénius sur l'âme. En conséquence de la nature du monde, tout se divise en deux substances contraires : l'âme se compose de deux âmes ; l'une raisonnable et l'autre non-raisonnable. Ces natures contraires sont en lutte dans notre âme, et, comme le bien et le mal, se font une guerre continuelle; car le mal vient à l'âme par la matière, et toutes les incorporations de l'âme sont aussi regardées comme un mal. On reconnaît également à l'âme des biens qui lui viennent de sa participation à la raison divine. Ces biens consistent principalement, selon Numénius, dans l'activité scientifique de l'âme. En conséquence de sa nature, l'âme est douée de deux facultés; elle possède une activité intellectuelle indépendante de la représentation sensible, mais que cette représentation accompagne, sans toutefois qu'elle soit considérée comme son œuvre. La première est l'œuvre de l'âme raisonnable; la seconde celle de l'âme non-raisonnable.

20. On voit comment cette doctrine de Numénius cherche déjà à embrasser sous une forme parfaitement déterminée les idées orientales sur le rapport du monde intelligible avec le monde sensible, et se convertit en un système qui s'arrête presque uniquement à la recherche des idées suprêmes, mettant tous ses efforts à signaler le passage de l'intelligible au sensible, et le retour de celui-ci à celui-là, sans se soucier beaucoup des fondements scientifiques de nos idées du suprasensible même. D'où il suit naturellement, que cette doctrine laisse plutôt apercevoir une tendance religieuse qu'une culture intellectuelle certaine, et que l'on prétend s'aider de l'imagination pour combler les lacunes de l'investigation.

C. *Commencement de la philosophie néoplatonicienne.*

Plotin.

SOMMAIRE.

1. Caractère général de l'école néoplatonicienne. 2. *Ammonius Saccas* et ses disciples. 3. *Plotin*. 4. Son séjour et son école à Rome. 5. Ses écrits et sa méthode. 6. Ses rapports avec les philosophes grecs antérieurs. 7. Sa théorie de la sensation et de la science. 8. La science consiste à s'unir aux objets véritables. 9. La raison et l'unité. — L'intuition de l'unité. 10. Plotin prétend en avoir joui. 11. Il tombe à ce sujet dans des contradictions. 12. Il rabaisse cette intuition. 13. Rapport de la doctrine de Plotin sur la vue de l'Un avec celle sur les principes suprêmes de toutes choses. 14. Pourquoi il subordonne la raison à l'Un premier. — Conséquences de cette théorie. 15. Sous ce rapport trois choses à remarquer dans l'idée qu'il se fait de Dieu. 16. Comment Plotin se sépare ici de Platon. 17. La raison de son mysticisme se trouve en ce qu'il veut concevoir le premier principe en lui-même. 18. Importance historique de ces doctrines. 19. Formation des choses, au moyen de l'émanation. 20. Mode d'émanation des différents principes. — La raison. — La matière. 21. La raison ne peut s'unir avec le Premier. 22. Rapports de la raison avec l'âme. 23. Caractère propre de l'âme. 24. L'œuvre de l'âme. 25. Elle est subordonnée à la contemplation. 26. La doctrine de Plotin est un pur idéalisme. 27. Il n'a pas su le développer. 28. Le monde est plein de vie, de beauté et d'harmonie. 29. La doctrine de Plotin nie la liberté. 30. Les choses sensibles sont entièrement passives. 31. Plotin remarque lui-même les conséquences qui découlent de ces doctrines. 32. Autres erreurs. 33. Dans la doctrine de Plotin, deux directions se croisent constamment. 34. Elle se recommande par un grand nombre de pensées vraies et profondes. 35. Elle est très-faible dans les recherches particulières. 36. Destinée de la philosophie socratique entre les mains de Plotin.

1. Nous ne verrons au commencement de l'histoire qui va nous occuper qu'une fondation plus ferme, qu'un développement plus étendu, plus réglé, de la façon de penser que nous avons déjà dépeinte à la fin de la section précédente. Si nous faisons attention à la partie essentielle de la doctrine, sans avoir égard à quelques différences de forme et de pensée, ou sans les estimer trop haut, nous trouvons les doctrines de Numénius et celles de l'école néoplatonicienne très-ressemblantes. Si donc nous avons détaché la section précédente de celle qui va suivre, c'est uniquement parce que le cours de l'histoire est différent dans l'une et l'autre. Là se rencontrent, à côté les uns des autres, des éléments hétérogènes dans la manière de penser des Grecs et des Romains sur l'opinion exposée en dernier lieu; cette opinion doit d'abord se frayer un chemin et se répandre insensiblement; elle est encore solitaire parmi des efforts divers. Mais ici elle domine en souveraine tous les travaux philosophiques, qui restent fidèles à la civilisation grecque. Elle n'a dans ce domaine aucun ennemi de quelque poids à combattre. Elle ne nourrit donc plus qu'une seule inimitié; après avoir sympathisé avec toutes les doctrines et tous les usages réputés barbares, elle les a vaincus; mais le Christianisme lui résiste et la menace. Le Christianisme ne se plie à aucun des procédés qu'elle avait employés envers les autres religions. Inflexible dans ses principes, et dominant la civilisation grecque, le Christianisme gagna toujours du terrain de plus en plus sur l'école néoplatonicienne. Cette école, poussée çà et là dans la nébulosité incertaine de ses pensées diverses, avait dans le Christianisme un adversaire qui tenait ferme, fort qu'il était de l'unité de sa pensée, de la simplicité et de l'uniformité de ses sentiments. Cette école devait enfin succomber en face d'un pareil adversaire. En vain elle employa toutes les ressources de la civilisation antique et de l'imagination pour se soutenir vis-à-vis de la foi nouvelle; elle tomba peu à peu, dépouillée qu'elle fut de plus en plus par cette foi nouvelle, qui la subjugua, et qui ne put laisser subsister à côté d'elle la foi antique. Alors elle commença à combattre, et recourut aux armes contre son adversaire plus puissant

qu'elle, ressource indigne de la philosophie et de l'antique civilisation, dont elle voulait être le représentant, ressource dont elle avait d'abord rougi elle-même. Mais ces armes s'étant aussi trouvées impuissantes, elle se répandit en plaintes, et désespéra d usiècle et des peuples au sein desquels elle avait trouvé son développement. Tel fut son sort, qu'elle dut chercher bien loin d'elle ce qu'elle avait à ses côtés.

2. *Ammonius-Saccas* fonda, vers la fin du second siècle ou au commencement du troisième après Jésus-Christ, une école de philosophie à Alexandrie, école que nous appelons ordinairement du no m dephilosophie néoplatonicienne. Il chercha, dit-on, dans sa doctrine, à mettre d'accord Aristote et Platon dans tous les points principaux, entreprise dans laquelle il n'eut pas l'assentiment absolu de ses successeurs, mais qui fut cependant goûtée d'un grand nombre d'entre eux. Il exposa sa doctrine à quelques disciples, parmi lesquels se trouvent des noms célèbres, tels que *Longin*, critique distingué en littérature, *Erennius*, *Origène* et *Plotin*, qui fut sans contredit, de tous les disciples d'Ammonius, le philosophe le plus distingué. Ces trois derniers étaient convenus de ne pas rendre publiques les doctrines de leur maître, qui ne laissa lui-même aucun ouvrage; mais Erennius manqua le premier à sa promesse, Origène l'imita ensuite. Plotin regarda alors sa parole comme dégagée, et composa les ouvrages que nous possédons encore. Aussi ces ouvrages et les renseignements que nous avons sur la vie de cet homme, sont-ils la base de toutes les conjectures que nous pourrions former sur la doctrine d'Ammonius, puisque nous n'avons aucune connaissance de la philosophie d'Origène et d'Erennius.

3. *Plotin* naquit à Lycopolis en Egypte, suivant l'un de ses disciples, l'an 205 à 206 après Jésus-Christ. Il fit ses études à Alexandrie, où il s'appliqua à la philosophie dans sa vingt-huitième année. Il suivit d'abord plusieurs maîtres, dont il ne fut pas content, rencontra enfin Ammonius, et reconnut aussitôt en lui l'homme qu'il cherchait. Ammonius lui inspira un grand respect pour la philosophie orientale et un vif désir de la connaître. Il suivit pendant onze ans les leçons de son

maître. Plus tard il se rendit à Rome, où il s'acquit une grande réputation. Il y vécut pendant vingt-six ans, jusqu'à ce qu'atteint d'une maladie qui l'empêcha de continuer ses entretiens accoutumés avec ses disciples, il se retira dans la Campanie, où il mourut dans sa soixante-seizième année.

4. Son enseignement ne paraît pas avoir été d'abord très-heureux, le désordre et le verbiage régnant dans son école. Il semble cependant y avoir enseigné les doctrines d'Ammonius, qu'il ne commença à mettre par écrit pour ses amis éprouvés que dans la dixième année de son séjour à Rome. Il semble avoir eu en vue pour ses disciples une éducation générale, où la philosophie cependant prédominait. Il les exerçait à l'exposition en prose et en vers. Il se faisait lire des ouvrages d'autres philosophes et ajoutait son jugement à ces lectures. Quoique Plotin paraisse avoir gardé une certaine mesure dans son mysticisme, nous trouvons cependant l'esprit de son école si rempli de superstitions, lui-même et sa philosophie si étroitement attachés à ces idées, que nous ne pouvons hésiter à l'accuser de s'être laissé aller aux rêveries fantastiques de son temps, et de n'avoir été que trop porté à oublier à ce sujet les besoins et l'importance de la vie réelle. On met au nombre de ses disciples un sénateur romain, appelé Rogatianus, qui, ayant été nommé préteur, n'accepta point sa charge, affranchit des esclaves, ne voulut plus administrer ses biens ni habiter sa maison, mais qui mangeait et couchait chez ses amis, en un mot, qui montrait en tout le plus grand mépris pour les choses de la terre. Plotin présentait cet homme comme le modèle d'un vrai philosophe. Entre plusieurs autres traits de son exagération, on rapporte qu'il prétendait avoir vu quatre fois le Dieu suprême et s'être uni à lui.

5. Les écrits de Plotin nous sont parvenus, à ce qu'il paraît, intégralement, ou peu s'en faut; mais sous une forme qui laisse subsister plusieurs doutes. Ils ont été publiés par ses disciples et notamment par Porphyre, qui les distribua en ennéades et dont nous possédons vraisemblablement l'édition. Sa méthode est obscure et inégale; car s'il s'attache principalement à la manière de Platon, il imite parfois aussi Aristote,

les Stoïciens et les philosophes orientalisants du siècle précédent, soit dans les pensées, soit dans la manière de s'exprimer. Toutes ses expressions, il est vrai, se rapportent à un point central de sa doctrine, ont même pour but de le mettre en lumière ; mais peine perdue ; car ce point n'est pas susceptible d'être éclairci, comme Plotin le reconnaît lui-même. Dans cette déplorable tentative d'atteindre l'inaccessible, ses ouvrages ressemblent au travail des Danaïdes, que la nature du fluide rend vain, parce qu'il leur échappe toujours (1). Le cercle dans lequel ils pourraient s'étendre se réduit sans cesse à un point qu'il ne peut saisir.

6. Son rapport avec la philosophie ancienne et avec les opinions de son temps est largement éclectique. Tous les philosophes grecs depuis Phérécyde jusqu'aux Stoïciens sont mis à contribution par Plotin ; et si la conciliation de leurs idées lui présente des difficultés, l'élasticité de son interprétation lui permet de s'en tirer facilement. Ainsi il soutient que la doctrine sur les trois principes supràsensibles fut plus ou moins parfaitement admise par ces philosophes. Il se montre favorable aux opinions qui cherchaient la philosophie dans les doctrines orientales, qu'il croit être la source d'une sagesse plus grande que celle qui a été le résultat de l'investigation grecque. Il profite aussi de la mythologie. S'il rejette l'astrologie, il admet cependant la magie, qu'il croit pouvoir justifier par la sympathie universelle de toutes choses dans le monde sensible ; car ces choses présentent partout l'amour et la haine en opposition l'un à l'autre ; toute la vie pratique est ainsi subordonnée à la magie.

7. On voit par là le peu de cas qu'il faisait de la vie pratique ; il trouvait la vie théorétique bien supérieure. D'où l'on pourrait être porté à conclure, que le germe de sa doctrine a une valeur vraiment philosophique. Mais il ne faut pas nous hâter trop à cet égard ; examinons premièrement la manière

---

(1) Si l'on voulait se donner la peine de comparer les idées de Plotin avec les idées et le langage de certains philosophes allemands, on y trouverait une ressemblance frappante.

dont il parle de la science. D'abord il ne regarde la perception que comme un moyen de s'apercevoir de l'existence de l'externe; car lors même que l'interne devrait être perçu, ce serait encore quelque chose d'interne au corps ; mais pour l'âme ce ne serait cependant toujours que quelque chose d'externe. Conçue ainsi, la perception ne peut être à ses yeux d'aucune valeur pour la connaissance de la vérité, puisque, suivant lui, toute connaissance, ainsi que nous le verrons plus tard, n'embrasse que l'interne et le spirituel ; et que l'externe n'est, au contraire, que fantôme et rien de vrai. Il devait donc aller plus loin que Platon dans le mépris de la perception. En effet, Plotin pense que le souvenir d'une connaissance expérimentale antérieure, même dans ce qu'elle a de bon, doit d'autant plus s'effacer de l'âme que celle-ci s'élève plus haut. Plotin regarde la parole et la pensée intellectuelle (λογιζεσθαι, λογισμος, διανοια) comme nettement liées à ces éléments sensibles à la perception, et le jugement qui rejette celle-ci retombe aussi sur celle-là. C'est une raison faible que celle qui a besoin, pour se suffire à elle-même, de la réflexion de l'entendement.

8. Plotin admet cependant une science que nous pouvons posséder ici-bas, une science non des images, mais de la vérité, consistant non pas dans des propositions et des mots, mais dans l'union avec des objets véritables (πραγματα, οντα). Cette science est du ressort d'une faculté supérieure, que Plotin désigne par le nom de raison ou de pensée rationnelle (νοησις). La connaissance que donne cette science consiste dans le regard de la raison en elle-même, où disparaît la différence entre ce qui connaît et ce qui est connu. Par elle on parvient aussi à savoir ce que c'est que la vérité suprasensible. Ainsi nous trouvons Plotin dans la voie que Philon et Numénius avaient déjà prise. Mais il renchérit sur ses prédécesseurs : la pensée rationnelle pure ne lui suffit pas.

9. Il y a quelque chose de plus élevé encore que la raison, ce dont elle dérive, et que Plotin appelle ordinairement le Premier ou l'Un, ou le Bien ; son zèle le pousse à la contemplation de ce bien ; et en comparaison de cette contemplation, la pensée rationnelle et le regard de la raison perdent tout

leur prix. Si quelqu'un parvient à cette contemplation, il dédaigne la pensée pure qu'il aimait autrefois, parce que cette pensée n'était cependant qu'un mouvement. La pensée rationnelle n'est donc pas pour Plotin, comme pour Platon, le véritable fondement de la connaissance parfaite ; la pensée et la science sont réduites à n'être qu'un moyen, puisqu'elles ne doivent servir qu'à nous conduire à l'intuition de l'Un. Mais quoique nous puissions nous préparer à jouir de cette intuition, en rejetant ce qui nous sépare de l'Un, du Premier, elle n'est pas notre œuvre ; mais le bien s'aperçoit lui-même dans notre raison ; celle-ci est une matière qui dans l'acte de la contemplation se donne à ce qui est contemplé.

10. Tel est le terme extrême du mysticisme. Plotin assure qu'il a souvent joui de l'ineffable intuition du divin, qu'il a été en parfaite union avec lui ; il décrit ces états comme un enthousiasme, comme une inspiration d'Apollon ou des Muses, comme une ivresse de l'âme.

11. Plotin donne sur ces états beaucoup de détails, qui ne sont pas toujours en harmonie avec sa doctrine. Mais les contradictions qu'offrent ses recherches à ce sujet, trahissent cependant son inclination à rentrer dans le chemin de la science. Car il reconnaît que nous pouvons voir Dieu dans ou par la multiplicité du monde rationnel.

12. Si nous pouvons regarder comme digne d'éloge l'aspiration de Plotin à ce qu'il y a de plus élevé, nous devons cependant confesser qu'il rabaisse l'intuition de Dieu, puisqu'il le rend esclave pour l'approprier à notre condition imparfaite.

13. Les recherches précédentes nous conduisent à l'examen du rapport de la doctrine de Plotin sur la vue de l'Un avec sa doctrine sur les principes suprêmes de toutes choses. Plotin trouva dans la doctrine des philosophes antérieurs, tels que Philon, Plutarque et surtout Numénius, qui avaient suivi une direction analogue à la sienne qu'il faut distinguer trois principes de toute existence, l'âme, la raison et un principe supérieur qu'il appelle tantôt le Premier ou l'être primitif, tantôt l'Un, tantôt le Bien. L'âme est subordonnée à la raison, et celle-ci au prin-

cipe supérieur, qu'il appelle aussi ce qui est au-dessus de l'Etre. En quoi il se rapproche de Platon, qui avait mis le bien au-dessus de l'être, et la vérité au-dessus de la science et de la raison. Mais dans le fait, il se sert plutôt de la doctrine platonique qu'il ne la suit. Car, pour subordonner ainsi la raison au principe supérieur, il cherche à établir qu'il faut admettre quelque chose de plus élevé, parce qu'on ne peut regarder la raison comme unité pure, mais qu'il est nécessaire de lui attribuer dualité et nécessité, ce qui est contraire à sa doctrine sur l'unité du sujet pensant et de l'objet pensé.

14. Le motif principal qui semble avoir engagé Plotin à subordonner ainsi la raison au Premier, c'est que l'idée de la raison n'était encore pour lui que trop intuitive, trop peu mystique, pour la placer en tête de sa doctrine. Nous sommes confirmés dans cette conjecture par un grand nombre de propositions de ses traités, dans lesquelles il tend toujours à écarter tout ce qui peut être dit du Suprême et Premier. Ainsi le vouloir, de même que la pensée, doivent lui être refusés, parce que, n'ayant besoin de rien, il ne peut rien désirer. Il n'est pas énergie, mais il est au-dessus de l'énergie ; le vivre ne lui convient pas non plus. Cependant il permet, en général, ainsi que Philon, de parler de l'être en termes qui ne lui conviennent pas, attendu que l'Un est quelque chose d'ineffable. Mais comme il cherche dans ses preuves, par conséquent dans un procédé scientifique, à fixer plusieurs de ses expressions, ou qu'il en tire même des preuves, nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il y attachait un sens propre et non figuré.

15. Trois déterminations de cette espèce peuvent particulièrement présenter du doute, parce qu'il y revient sans cesse dans un grand nombre de détails scientifiques. Ces trois déterminations sont que le Dieu suprême est bon, et qu'il est le Premier, ou le principe primitif (ἀρχή) et surtout l'Un. Cependant elles reviennent en somme à établir que l'Un n'est pas le Bien, qu'il n'est pas l'être primitif, qu'il n'est pas l'Un et qu'il n'exclut pas toute multiplicité. Si nous l'appelons multiple,

dit-il, il ne faut pas s'en étonner; car tout dans le suprâsensible est multiple, parce qu'il a une faculté infinie.

16. En général, un des traits caractéristiques, par lesquels Plotin se sépare non-seulement de Platon, mais de presque toute l'antiquité grecque, c'est qu'il affirme de l'idée de l'infini, que Philon redoutait si fort, les attributs de la perfection; et qu'il ne veut pas convenir que Dieu ait ses bornes, sa mesure et sa détermination en lui-même, parce qu'il retomberait alors dans la dualité. On pourrait regarder cette idée comme un progrès dans la philosophie; mais elle se trouve dans Plotin sans aucune détermination fixe, à peu près comme lorsqu'il concluait que Dieu est partout le même, parce qu'il est partout.

17. On peut dire que tous ces traits mystiques dans la doctrine de Plotin proviennent de ce qu'il s'efforçait de concevoir le premier principe, non comme premier principe, c'est-à-dire, par rapport à ce dont il est la raison, mais en lui-même; c'est ce qui n'était jamais venu à la pensée des anciens philosophes, excepté de ceux qui voulaient que l'on conçût le Premier comme étant aussi le dernier et l'unique, mais non comme principe, et cette tentative n'était possible qu'à une époque où l'on concevait la notion du Premier, non plus comme notion, c'est-à-dire comme produit de la pensée, mais où on la faisait venir d'ailleurs, sauf à chercher ensuite à la mettre en rapport avec les efforts scientifiques que l'on faisait pour trouver les derniers principes de l'être et de la pensée. C'est à une de ces époques que nous avons affaire, depuis que nous sommes entrés dans le mélange de la foi religieuse avec la science philosophique.

18. Nous ne méconnaissons pas l'importance historique de ces temps. Ils devaient reconcilier la philosophie avec la vie religieuse, non pas comme les Platoniciens et les Stoïciens antérieurs avaient tenté de le faire, lorsqu'ils interprétaient les formes du culte religieux par des idées philosophiques; mais en évoquant réellement dans les hommes les mouvements de l'aspiration religieuse vers l'union avec Dieu. Plotin aussi est rempli de ce désir ardent. Nous ne pouvons qu'approuver qu'il

ait cherché à concilier sa philosophie avec ce sentiment; mais la marche qu'il suivit n'était pas la plus convenable, puisqu'il représentait le but de l'aspiration religieuse comme inaccessible à toute notion, faisant même semblant de le concevoir comme étant tout à fait sans rapport avec nous et toutes les autres choses.

19. On voit très-clairement qu'il ne peut ni ne veut accomplir cette abstraction pure, lorsqu'il se dispose à faire voir comment toutes les autres choses sont provenues du Premier. Il est forcé de concevoir le Premier par rapport au Second considéré comme producteur. Ses descriptions du procès par lequel le Second est produit par le Premier, le Troisième par le Second se rattachent à la doctrine de l'émanation. Il est fécond en images pour faire comprendre ce fait incompréhensible, que le Premier engendre le Second, sans que cet acte le touche en aucune manière, ou ait pour lui une importance quelconque. Il emploie à cet effet plusieurs comparaisons; il compare l'Un à une source, d'où sortent des torrents sans qu'elle change, sans qu'elle s'affaiblisse; ce qui sort de lui est comme une *coruscation* de lumière. Il prouve la nécessité où nous sommes d'admettre un semblable procès, en disant, que l'énergie première se montra comme elle le devait. L'Un ne devait pas exister seul, car autrement tout serait resté caché.

20. Si nous descendons, dans la doctrine de Plotin, des hauteurs mystiques du Premier au Second, à la raison, nous trouverons encore bien du mysticisme dans la peinture qu'il fait de cette dernière; cela devait être, puisque le Second dépend de l'Un, et qu'on passe naturellement de celui-ci à celui-là. Plotin établit ce principe général de l'émanation, que le Premier ne doit pas être cherché dans le Second. Comment la raison peut-elle donc avoir une ressemblance avec lui. Plotin ne résout pas cette difficulté, il l'élude en cherchant à faire voir comment le Second devait devenir raison, quoique le Premier ne fût pas de même espèce. Le second, par sa conversion vers le Premier, a vu celui-ci, et ce voir est la raison. Étrange doctrine dans le fait! En elle se rencontrent les deux points principaux du mysticisme de Plotin, le défaut de raison du

Premier et l'intuition suprâsensible de la raison. Cette doctrine devient d'autant plus obscure, que Plotin attribue ensuite l'être, la vie, l'énergie, l'essence et la faculté à la raison. Mais si la raison possède une faculté, elle doit aussi contenir en soi une matière, puisque la faculté est pour Aristote la matière. Ceci se rattache encore plus intimement à l'idée de Plotin, que la raison, comme moins simple que l'Un, contient en soi une multiplicité d'espèces ou d'idées; car la raison ne regarde pas seulement le Premier, et lui est présente; mais elle se contemple aussi elle-même et se trouve multiple. Plotin admet donc une matière suprâsensible. Pour poser une semblable matière, il se fonde aussi sur ce que le monde suprâsensible est un modèle du monde sensible, et que la matière doit se trouver dans celui-là comme dans celui-ci.

21. D'après cette description de la raison, nous devons remarquer que sa véritable et parfaite union avec l'Un n'est pas possible, comme Plotin le supposait cependant dans la contemplation.

22. Mais la raison, en tant que Second, se tourne vers le Troisième qui est l'âme. Bien entendu que celle-ci est conçue comme une émanation de la raison, ayant lieu par la nécessité de la seconde nature, sans que celle-ci soit pour cela le moins du monde active. De la raison découle la pensée, sans que la raison subisse aucun changement, car la pensée est originellement en elle. Une telle pensée doit être aussi l'âme. Les mêmes motifs, qui ont engagé Plotin à distinguer entre Dieu et la raison, l'ont aussi porté à distinguer l'âme pure, l'âme du monde, de la raison; car ces motifs ne lui permirent pas de poser la raison même comme cause du monde sensible, et le portèrent nécessairement à admettre un autre principe des choses contingentes.

23. Le caractère propre de l'âme est d'être formatrice du monde, de s'appliquer au-dehors et de devenir ainsi pratique, tandis que la raison n'agit pas au-dehors et qu'elle est ainsi éloignée de tout ce qui est pratique. Cependant nous devons avouer que les descriptions que Plotin nous donne de l'âme ne nous satisfont pas plus que ses descriptions de la raison. Elles indiquent deux côtés de l'âme, qui semblent se contredire, puisqu'elle doit, d'une part, appartenir au monde suprâ-

sensible sans rien avoir de commun avec le sensible, tandis que, d'autre part, elle est occupée du sensible. Nous le trouvons plus conséquent à la marche de son système, lorsqu'il considère l'âme comme une émanation de la raison, qui en a les priviléges et qui, tout en participant à la pensée, est cependant moins parfaite que son principe, et, par ce motif, souffre des limitations ou se trouve en contact avec le matériel; car ces deux choses reviennent au même dans la doctrine de Plotin.

24. D'autres expressions de Plotin s'accordent aussi avec cette doctrine. L'âme a pour œuvre la pensée, cependant par la pensée seulement; mais elle a encore une tâche particulière à remplir, puisque, comme tous les êtres suprâsensibles, elle fait sortir d'elle quelque chose d'inférieur. Elle a donc une double fonction; elle s'applique en partie à la pratique, en partie à la théorie; elle remplit cette dernière fonction, lorsqu'elle tend à parvenir au repos et à la certitude de la pensée; elle ne jouit pas du même repos que la raison, mais elle peut y participer. Elle applique sa pratique à l'externe, en formant le monde.

25. Cette activité est cependant subordonnée à la théorie; car l'âme ne veut obtenir, par ses actions, que le bien; elle examine par conséquent son œuvre aussitôt qu'elle l'a exécutée, et trouve alors le bien au-dedans d'elle-même. Elle a donc un double rapport à ce qu'il y a au-dessus d'elle, à la raison, et à ce qui est au-dessous d'elle, au corps. Les âmes, et l'âme du monde comme les autres, sont des amphibies, qui tantôt s'appliquent au sensible, et confondues avec lui, partagent sa destinée, tantôt tiennent à leur origine, à la raison, et y sont unies.

26. La trinité suprâsensible des trois principes suprêmes se termine avec l'âme; celle-ci est le terme des émanations suprâsensibles. Ceci s'accorde avec l'opinion de Plotin, que l'âme forme le monde sensible, dont elle est par conséquent le modèle; c'est d'elle qu'il découle; c'est à elle que la série des émanations se termine en général, car le but de la doctrine de l'émanation n'était essentiellement que de parvenir du principe le plus

haut, de Dieu, au principe le plus bas, à la simple image de la véritable existence ou au monde sensible. Ainsi conçue, la doctrine de Plotin donne, dans le fait, une pure expression de l'idéalisme, qui cherche à saisir tout ce qui est externe, ce qui n'est pas spirituel ni rationnel, comme limitation seulement, comme apparence du vrai, et ne considère le monde matériel que comme un produit des illusions auxquelles l'âme est sujette, à cause de sa limitation naturelle.

27. Mais nous ne trouvons pas que Plotin ait su developper cet aperçu d'une manière conséquente ; l'obstacle se trouve dans l'opinion qu'il avait embrassée avec ses contemporains sur les émanations de Dieu. Il ne s'exprime nulle part d'une manière fixe sur les émanations de l'âme. Il s'attache seulement en général au principe, que dans l'âme universelle doivent être les espèces et les degrés de la vie particulière les plus divers, et que, s'ils sont unis dans le monde supràsensible et existent dans le tout, ils se présentent dans le monde sensible à l'état d'isolement.

La tendance idéaliste de Plotin peut, jusqu'à un certain point, se concilier aussi avec cette idée de plusieurs degrés d'émanations d'âmes.

28. Tout dans ce monde est à ses yeux vie et âme, même pensée et raison', car le monde est un théorème de l'âme, qu'elle a produit avec douleur après avoir été fécondée par l'esprit. Il se fonde sur l'ordre qui règne dans la formation des choses, ordre qui n'a pu être produit que par l'âme. Tout y est plein de beauté et d'harmonie, et le mal même y sert au bien. Mais ce point de vue ne le domine qu'autant qu'il attribue à l'âme, dans ses actes et ses productions, une vérité supràsensible. Car lorsqu'il suit décidément l'opinion que la vérité n'est que dans le supràsensible, il rabaisse ce monde sensible dans son ensemble et dans ses parties. Il pense à cet égard, que la folie des choses croît à proportion qu'elles descendent plus bas, et qu'elles se perdent davantage dans l'apparence de la matière.

29. Nous avons par là touché la doctrine de Plotin sur la liberté des choses. Elle consiste dans la faculté qu'elles ont

de se détourner de leur origine. Mais cette liberté n'est pas au fond différente de la nécessité générale où sont les choses de faire sortir leurs émanations de leur sein, et d'être vis-à-vis de ces émanations comme des substances primitives. La force qui peut rester, mais aussi s'échapper, ne peut être contenue par personne. Elle ne pouvait rester assoupie dans le supràsensible; le sensible devait en résulter nécessairement. Cependant, d'un autre côté, Plotin ne veut pas qu'il y ait liberté, quand on suit sa nature, et que, dans le désir, on obéit aux représentations sensibles. N'est libre, que ce qui n'est point matériel; mais ce n'est là que la raison théorique, au point que la raison pratique, qui a nécessairement affaire au matériel et qui en est offusquée, ne peut prétendre à la liberté. Il reconnaît donc aussi une semblable liberté à l'homme, qui est conduit au bien librement par sa propre nature, car la vertu est sans maître.

30. Ces observations sur les directions contraires de la doctrine de Plotin surgissent nécessairement lorsqu'on entre dans le domaine du sensible et que l'on se demande ce qui résulte de ces doctrines générales pour nous, pour les âmes particulières, dans le monde sensible. Dans le développement des propositions qui ont rapport à ce sujet, domine en général chez Plotin l'idée que le corporel est sensible; mais que tout incorporel est supràsensible et par suite affranchi de la passivité; de là par conséquent la liberté de l'âme à l'égard de tout pâtir, de même qu'une complète indépendance de tout pâtir est refusée à la matière, parce qu'elle n'est pas incorporelle.

31. On ne peut pas dire que Plotin n'ait pas aperçu les conséquences dernières de ses doctrines. Il confesse que les mauvaises excitations de l'âme, et par conséquent aussi les peines ne touchent nullement son essence, mais seulement l'être composé, l'animal vivant ou l'image apparente de l'âme. De là le mépris de Plotin pour tout ce qui fait partie de cette vie, pour la vertu aussi bien que pour le vice.

32. Comment une semblable doctrine sur l'affranchissement total de l'âme, relativement à tous ses mouvements et à tous ses rapports avec les choses extérieures, aurait-elle pu se déve-

lopper sans erreur? Ces erreurs se montrent lorsque Plotin trouve nécessaire de nous porter à la vertu et à la philosophie par toutes sortes d'exhortations, lorsqu'il veut nous élever au bien-suprême par tous les degrés de l'amour que Platon avait signalés. D'ailleurs de ce que nous avons dit précédemment sur l'âme, il résulte en général, que l'idée de l'âme ne permet pas de lui attribuer une substance immuable et à l'abri de tous les états passifs.

33. Tels sont les principes généraux, à la lumière desquels Plotin voit toutes choses; mais ce sont-là aussi les contradictions dans lesquelles il s'enveloppe, quoique lui-même regarde constamment la contradiction comme preuve de l'erreur. On reconnaît, en général, dans sa manière de penser, deux directions qui sont en opposition continuelle, se coupent et se croisent d'une manière choquante; car tantôt Plotin s'écrie que toutes les choses du monde ne sont que de vaines images, qu'un véritable néant; tantôt, au contraire, que tout ce qui est ici est aussi dans le monde suprême.

34. Nous pourrions bien reconnaître qu'il y a quelque chose de vrai dans les deux directions de cette doctrine, et que les discours de Plotin présentent aussi plusieurs pensées vraies, qui ont fait rechercher les ouvrages de ce philosophe par les siècles suivants, et qui révèlent son coup-d'œil pénétrant et son esprit profond. C'est une belle aspiration que celle qui a pour but l'Etre suprême, et qui en fait l'objet unique et constant des désirs de la raison. Il veut nous mettre en possession de la vérité; elle est notre essence; nous la possédons et nous pouvons la saisir dans nos idées. Il n'y a pas seulement de simples copies dans le monde, mais aussi une véritable vertu et une véritable science. La tendance de Plotin à la science parfaite se manifeste en ce qu'avant toutes choses, il cherche à rappeler l'âme à l'activité scientifique; mais il ne sait pas concilier cette tendance avec la vie rationnelle de l'âme.

35. La philosophie de Plotin, se montre très-faible dans ses recherches particulières. Il vit entièrement dans le général, dans les questions dialectiques sur les principes suprêmes, que nous avons exposés. Il les agite sans cesse dans un sens et dans

un autre ; il les expose dans des répétitions sans nombre, avec peu de changement. Il y rattache aussi des idées d'une importance plus particulière ; mais on remarque qu'elles sont empruntées à des recherches antérieures ; elles ne sont d'aucune valeur pour caractériser sa philosophie. Outre la dialectique, il reconnaît à la vérité, deux autres parties de la philosophie : la physique et l'éthique ; il ne paraît pas cependant avoir bien saisi leur rapport avec la dialectique. Seulement, il est certain pour lui, qu'elles sont d'un moindre prix que la dialectique : cette partie seule a de la valeur ; aussi celles de ses recherches que nous pourrions rapporter aux autres parties de la philosophie, sont très-insignifiantes. D'après sa doctrine générale, la physique devait se résoudre pour lui en des rapports magiques, en une sympathie des âmes, et la morale en ascétique.

36. Nous voyons donc par là que la philosophie socratique, qui avait fait preuve de force, particulièrement en ce qu'elle avait su réunir les membres épars de la philosophie en un tout organique, divisé en trois parties, s'était de nouveau perdue en une grande masse, qui ne faisait consister l'intérêt philosophique que dans les questions les plus générales sur les premiers principes de toutes choses. La philosophie peut rechercher les principes premiers et généraux ; plus elle se perfectionne, plus elle remarque aussi que son investigation, pour éclaircir ses principes, doit pénétrer dans ce qu'il y a de plus particulier ; quand ensuite elle tombe en décadence, elle ne peut plus estimer le particulier, elle ne trouve de prix que dans le général. Quel que soit l'éclat de quelques pensées vraies ou fortes, qui peuvent nous plaire dans les écrits de Plotin, il n'y a que des yeux aveuglés ou éblouis qui ne puissent pas y apercevoir les signes d'une vieillesse que la philosophie met à découvert dans ses productions. L'absence totale de la forme dans ces productions, le peu de part qu'elles prennent aux connaissances scientifiques particulières, le défaut d'idées nouvelles, l'impuissance à maîtriser par une pensée forte les directions contraires, qui s'étaient montrées de manière à ne pas être méconnues ; tout cela nous prouve clairement que

nous devons voir, dans Plotin, sans doute un homme distingué de son siècle et de sa nation, mais d'un siècle qui vieillit et d'une nation qui marche irrésistiblement à sa dissolution.

D. *Progrès de la doctrine néoplatonicienne.*

SOMMAIRE.

1. *Porphyre*. 2. Sa lutte contre les opinions de son siècle. — Dédain de la matière. — Tendance à s'unir à Dieu. 3. Ses doutes sur les diverses formes du culte. 4. Réponse d'Abammon à Porphyre, attribuée à Jamblique. 5. Il s'appuie particulièrement sur les vertus merveilleuses de la théurgie. 6. *Jamblique*. 7. Aperçu de sa doctrine. — *Edésius*. — Tendance oratoire et pratique. — *Chrysanthe*. — *Maxime*. — Leurs rapports avec l'empereur *Julien*. — L'éloquence politique. 8. Efforts faits par les païens pour conserver leur littérature.

1. Suivant la biographie de Plotin, écrite par Porphyre, aucun de ses disciples ne se distingua autant qu'Amélius et Porphyre lui-même. Nous savons trop peu de choses du premier pour que nous puissions apprécier son action philosophique; nous devons, au contraire, accorder quelque attention au dernier, qui a incontestablement le plus contribué à la propagation de la doctrine de Plotin.

Porphyre, syrien de naissance, s'appelait Malchus dans la langue de son pays; il traduisit lui-même son nom en grec. Il naquit à Batanée, l'an 233 de J.-C. Il eut pour maître de grammaire et de rhétorique surtout, Longin, qui l'instruisit aussi dans la philosophie néoplatonicienne. Il vint à Rome, dans sa trentième année, auprès de Plotin, auquel il s'attacha toujours plus étroitement. Il se met lui-même au-dessous de ce philosophe. Il publia les Ennéades de Plotin, et écrivit plusieurs traités sur la philosophie, dont il nous reste assez pour pouvoir parvenir à connaître le caractère de son système. L'éducation oratoire de Porphyre, qui écrivait assez bien pour son temps, simplement et d'une manière concise, put contribuer à procurer à la philosophie de son maître des amis et des sectateurs. Cependant on lui reproche de ne pas avoir été conséquent dans ses doctrines, parce qu'il fut irrésolu entre la théurgie et la philosophie, ne rejetant pas tout-à-fait, il est

vrai, la première, mais hésitant à lui accorder une haute valeur.

2. Il engagea même un rude combat contre les opinions de son siècle et de son école, concernant ce sujet, puisqu'il osa sans détour élever la philosophie au-dessus des superstitions du polythéisme populaire ; ce dont la raison se trouve dans la direction morale de sa philosophie. Elle se rattache, pour lui comme pour son maître, au respect pour la force de la raison, qui s'élève au-dessus de la puissance de la nature et au-dessus des actions magiques des démons. C'est par ses principes de morale que Porphyre est indisposé contre les usages de la religion de son pays, et qu'il commande l'abstinence de tout ce qui est matériel. Sa tendance à entrer en commerce avec le Dieu suprême ne l'en détourne pas moins. La philosophie, qui doit nous élever vers l'Être-suprême, ne peut le faire que par la raison et en s'élevant au-dessus d'elle ; à peine arrive-t-on à la perception de Dieu par une vie sainte. Avec ces idées, Porphyre ne pouvait manquer de trouver très-secondaire toute cérémonie du culte public.

3. Mais s'il ne put s'empêcher, vu la façon de penser de son école, d'examiner les formes les plus diverses du culte, formes auxquelles on tenait infiniment dans leur rapport avec la divination, la magie et les autres arts trompeurs ; il dut éprouver naturellement un grand nombre de contradictions, en partie de la part de cette superstition même; mais plus encore de la part du culte philosophique et religieux de son école. L'intérêt philosophique, excité par Plotin, était encore trop vif en lui, pour qu'il pût se décider autrement qu'en sa faveur contre la superstition de son siècle. Il chercha bien à se la concilier ; il n'osa pas la rejeter ouvertement ; mais il ne put réprimer ses doutes sur la justesse de ses hypothèses. Et c'étaient, dans le fait, des doutes courageux, que Porphyre osa exprimer dans ses lettres au prophète égyptien Anébus, dans un tel siècle, lui, faisant partie d'une telle école. Ces doutes eurent du retentissement ; aussi ne restèrent-ils pas sans réfutation.

4. Il existe en effet un écrit qui n'est pas conçu sans adresse, écrit très-estimé des Néoplatoniciens, attribué même au plus cé-

lèbre disciple de Porphyre, à Jamblique, et dont le but n'est pas seulement de réfuter les doutes de Porphyre, mais encore de donner un fort appui à la superstition païenne dans toute son étendue, par l'apparence d'un enchaînement scientifique et surtout d'un parfait accord avec les principes de l'école néoplatonicienne; c'est la réponse du docteur Abammon à la lettre de Porphyre à Anébus ; elle défend presque toutes les pratiques théurgiques, divinatoires et magiques, et cherche à les concilier avec les principes de l'école néoplatonicienne sur le culte d'un Dieu suprême, de dieux purs et éloignés de tout mal.

5. Un des artifices ordinaires qu'il emploie et qui est assurément d'une application très-étendue consiste à faire voir que toutes les objections, dirigées contre les vertus merveilleuses de la théurgie et contre les idées des choses divines, n'ont aucune valeur relativement à l'intuition du divin. On voit clairement, par les déductions de ce Néoplatonicien, le danger de l'application de ce principe, si elle est faite sans restriction et sans la distinction convenable. Il ne veut pas convenir qu'il soit nécessaire d'établir des caractères distinctifs entre des dieux, des démons et d'autres êtres d'espèce supérieure, quoiqu'il ne puisse naturellement pas s'abstenir d'en donner. Enfin, il va si loin dans cette direction, il donne une telle extension à la doctrine de l'union mystique de notre âme avec le bien, qu'il admet l'union parfaite de Dieu avec son adorateur, la sanctification de la matière même par les Dieux ; qu'il mêle le culte divin pur avec la superstition la plus grossière et qu'il regarde la théurgie comme l'unique voie à la félicité. Il rapporte aussi les mystères du culte divin et leur sens caché à cette communication supérieure, qui a passé d'Hermès aux prêtres et de ceux-ci aux sages de la Grèce.

6. Ce que nous venons de dire sur le fond de cet écrit, nous fait très-bien voir la direction que l'école néoplatonicienne commença à suivre depuis Porphyre. Elle mit Porphyre dans l'ombre, pour faire briller d'un éclat d'autant plus vif son disciple *Jamblique*. On ne connaît que peu de chose sur les rapports extérieurs de ce philosophe. Originaire de *Chalcis*,

dans la *Célésyrie*, il passa, à ce qu'il paraît du moins, la majeure partie de sa vie en Orient, où il réunit autour de lui un grand nombre de disciples, et mourut sous le règne de Constantin-le-Grand; ceux de ses ouvrages que nous possédons encore, nous révèlent la décadence croissante de la littérature, une grande crédulité unie à une grande loquacité. Malgré ces défauts, Jamblique jouissait de la plus haute considération dans son école; il la dut incontestablement à son accord avec la foi au merveilleux, qui distingue l'esprit de son époque.

7. Comme auteur de la réponse du docteur Abammon, il regarde, contrairement à la doctrine de Plotin, la raison comme passive, d'où il conclut que nous avons besoin des secours d'en haut. Il soutient que les statues des dieux sont douées d'une force divine et estime très-haut les arts théurgiques, puisque la force divine est répandue partout. La théorie des nombres joue aussi un certain rôle dans son système. Il s'efforce de reconstruire un système de théologie polythéistique. C'est ainsi que la philosophie des Grecs revint insensiblement à la théologie, dont elle avait reçu sa première impulsion.

8. Après la mort de Jamblique, le zèle de l'école néoplatonicienne pour esquisser un système de théurgie païenne semble s'être un peu ralenti. On pouvait croire avoir fait en cela tout ce qu'il est possible de faire. Et puis l'empire du Christianisme s'étendait de plus en plus sous Constantin. Eunape fait observer, qu'*Edésius*, un des principaux disciples de Jamblique, ne fit pas d'œuvres divines, sans doute parce qu'il les tint cachées, par la raison qu'on jugea en général convenable de ne pas communiquer la sagesse profonde aux initiés qu'après une longue préparation. Depuis l'empereur Julien jusqu'à Théodose, époque où la libre expression des croyances différentes fut tolérée, nous ne trouvons malgré cela pendant longtemps aucun philosophe distingué, qui eût pu exciter un nouveau zèle pour la doctrine toujours dominante. La tendance nouvelle aux formes oratoires, qui sut alors pousser quelques fruits tardifs, fit rétrograder la philosophie; mais cette ten-

dance révèle quelque chose d'un caractère plus général encore, savoir, la direction pratique qui avait prévalu insensiblement dans l'école néoplatonicienne. Les doctrines d'un Plotin, d'un Porphyre, devaient donc perdre leur influence et disparaître peu à peu. La lutte avec le Christianisme développa tellement la direction pratique, que les arts théurgiques pénétrèrent même dans la vie publique, dans la vie politique ; ce qui devait être, si l'on fondait sur eux l'espoir de quelques succès remarquables. L'influence que les divinations et la nécromancie exercèrent sur la vie de Julien est une chose remarquable sous ce rapport ; mais à cet égard, il y avait des hommes comme *Chrysanthe*, successeur d'Edésius, qui recherchaient de bonne foi les lois de la divination, mais avec moins d'ardeur que *Maxime,* qui sortait de la même école, homme d'un caractèrte violent, qui, à ce qu'on raconte, méprisait par la grandeur de sa nature, les preuves en paroles, mais les donnait en miracles et savait arracher aux dieux des signes favorables pour l'avenir. Aussi Julien fut-il plus content de ce maître que de l'autre ; mais si la doctrine de l'école dut pénétrer ainsi dans la vie politique ; les prodiges et les prédictions ne furent qu'un moyen secondaire pour porter les hommes à la foi et à l'action : l'éloquence politique fut d'un usage beaucoup plus général pour atteindre ce but. Elle trouvait également son application dans la défense des pratiques païennes et dans les attaques contre les doctrines chrétiennes.

A cette nouvelle ardeur pour l'éloquence se rattachent aussi les efforts des Païens pour conserver leur littérature en général ; elle semblait aux philosophes le moyen de maintenir pures les choses divines et de les exposer dignement. Tous ces efforts attestent l'amour des Grecs et des Romains pour leurs mœurs patriotiques et pour la gloire de leur cité et de leur peuple, qu'ils voyaient menacés par la religion nouvelle. On voit clairement la manière dont une autre direction dut être donnée en peu de temps dans tous ces points à l'école néoplatonicienne, c'est-à-dire une direction pratique, qui se révèle dans Julien par ses attaques dirigées contre la vie solitaire, dans son éloge de la philosophie cynique et même de la philoso

stoïcienne. Il cherche à renouer tous les fils de l'ancienne culture philosophique, pour les opposer dans leur parfait accord à une religion étrangère et inflexible dans ses principes.

E. *Fin de la philosophie néoplatonicienne.*

SOMMAIRE.

1. La philosophie néoplatonicienne se concentre dans l'école par l'influence progressive du Christianisme. 2. Ce changement commence à Athènes. 3. *Plutarque* et *Syrien*. 4. *Proclus*. — Son mysticisme exagéré. 5. Ses écrits et sa méthode. 6. Comment il entend l'union avec le principe suprême. 7. Il emploie la forme syllogistique dans l'exposé de ses idées. 8. Elle manque d'enchaînement. 9. Proclus admet la théorie de l'émanation, en la modifiant dans le sens de son école. 10. Il n'exerce pas une grande influence sur la philosophie. 11. *Marinus*, *Isidore* et *Zénodote*. 12. *Damascius*. — Ses écrits. 13. Aperçu de sa doctrine. 14. Interdit de l'empereur Justinien concernant l'enseignement de la philosophie. 15. Les Néoplatoniciens s'exilent de leur patrie et passent en terre étrangère. 16. Fin tragique de la philosophie grecque. 17. Remarques critiques sur les différentes parties du système des Néoplatoniciens. 18. Ils ne peuvent les mettre d'accord. 19. Mais cela s'explique par l'état de la civilisation, dans laquelle ils vivaient. 20. Sous ce rapport il faut prendre en considération l'élément grec et l'élément oriental de cette civilisation. 21. Importance des travaux philosophiques de l'antiquité.

1. Cette direction de la philosophie néoplatonicienne vers la vie politique ne pouvait pas durer longtemps ; elle n'était pas dans sa nature; la science n'y avait été entraînée que par des circonstances qui changèrent bientôt. Dans la vie pratique, cette philosophie ne suffisait pas au Christianisme; elle ne pouvait trouver sa véritable tâche que dans le maintien de l'antique érudition, de l'art et de la culture scientifique. Quand donc le Christianisme se fut tout-à-coup rendu maître de la vie politique, depuis Théodose-le-Grand, la philosophie néoplatonicienne devint entièrement une affaire d'école; son activité pratique disparut, on se concentra dans la vie privée. Le caractère théurgique, que l'école néoplatonicienne avait pris, surtout depuis les temps de Jamblique, elle le garda jusqu'à sa fin; mais il s'y mêla un procédé scholastique dans le développement des propositions scientifiques, par lequel l'importance de la culture scientifique est reconnue à côté de la théurgie. Dès qu'une fois le Christianisme eut en général triomphé des usages du Paganisme, on ne le retrouve plus en honneur que partiellement dans deux classes de la société ;

savoir, aux deux extrémités de la culture intellectuelle, dans la classe la plus basse (*pagani*) et dans la plus élevée.

2. Nous ne pouvons remonter avec une certitude historique jusqu'aux premiers commencements de la transformation de la doctrine néoplatonicienne en une forme proprement scholastique; mais il n'est pas invraisemblable qu'elle eût particulièrement lieu à Athènes où le caractère scholastique de l'ancienne méthode grecque se conserva le plus longtemps, et où il avait poussé les plus profondes racines. On ignore la manière dont l'école athénienne des Néoplatoniciens s'unit à l'école précédemment examinée de Jamblique, qui avait eu son siége principal en Asie.

3. Nous savons seulement qu'au commencement du cinquième siècle un Athénien, nommé *Plutarque*, fils de Nestorius, avait à Athènes une école très-fréquentée, et qu'il fut remplacé par son disciple *Syrien*. Nous connaissons mieux ce Syrien d'Alexandrie par un commentaire qu'il composa sur la métaphysique d'Aristote, et qui prouve que sa doctrine portait le caractère d'une forme scholastique réglée. Cet ouvrage de Syrien n'a pas grand'chose de remarquable; ce sont, en général, les thèses de son école qu'il expose et qu'il défend contre les attaques d'Aristote par les distinctions accoutumées.

4. Le disciple et le successeur de ce philosophe, *Proclus* sur la vie et la doctrine duquel nous avons des renseignements plus précis, mérite plus d'attention. Sa vie a été écrite par son disciple fidèle, *Marinus*. Proclus appelé ordinairement le Lycien, parce qu'il descendait de parents lyciens, et qu'il avait reçu sa première éducation à Xanthe, en Lycie, naquit à Constantinople en l'an 412, et reçut de son père, homme riche, une éducation soignée, qui devait le conduire à l'éloquence judiciaire; mais ayant déjà reçu des leçons à Alexandrie, il s'adonna aux sciences, dans l'étude desquelles il ne fut pas très-satisfait de ses maîtres alexandrins. Il alla donc à Athènes, où il devint d'abord disciple du vieux Plutarque, ensuite de Syrien. Il voua dès lors sa vie à l'école néoplatonicienne et à la théologie païenne. Après la mort de Syrien, il devint son successeur dans l'enseignement et le principal appui de son

école. Il se distingua et par ses écrits et par son zèle pour les antiques religions, qui s'écroulaient, et auxquelles on ne pouvait alors se livrer sans danger. Aussi à cet égard, Proclus recommandait-il le proverbe : *Vis caché*, et ne communiquait les secrets profonds de sa doctrine qu'à des disciples éprouvés, dans des réunions du soir, dont le but devait être tenu secret (αγραφοι συνουσιαι). Le culte public était ainsi devenu l'affaire d'une secte cachée. Proclus, au rapport de son biographe, fut dignement récompensé du zèle qu'il montra à répandre et à maintenir ce culte. Un trait caractéristique de sa piété, c'est qu'il se regardait comme un prêtre de tout l'univers. Dans sa tendance religieuse et mystique il alla si loin, qu'il répétait souvent, que s'il pouvait, il détruirait tous les anciens ouvrages, excepté les oracles et le Timée, parce que ceux qui les lisaient fortuitement et sans préparation ne pouvaient qu'en retirer un mauvais profit. Ce qui, du reste, était assez conforme à l'esprit du temps. Les commentaires de Proclus sur les anciens trahissent la même direction d'idées; les anciens ne sont le plus souvent pour lui qu'une occasion d'exposer longuement ses propres opinions, pour les fortifier de leur autorité.

5. Quand on lit les nombreux ouvrages originaux de Proclus, particulièrement ses institutes théologiques, on s'aperçoit aussitôt de ses efforts pour donner à toute sa doctrine un enchaînement scientifique par une suite de preuves précises et strictement logiques. Sa méthode dans le raisonnement logique est beaucoup plus profonde que chez les Néoplatoniciens antérieurs. De là son grand respect pour Platon. Il n'estime cependant pas exclusivement cette forme scientifique ; mais il la trouve préférable au mode d'exposition symbolique et figurée, en ce qu'elle exprime les pensées sans déguisement, en quoi elle n'est égalée que par le discours divinement inspiré.

6. Cependant cette tendance logique n'empêche pas, que le mysticisme ne prédomine chez Proclus. Car il estime la foi (πιστις) plus que la connaissance rationnelle. Aussi, en admettant l'union avec son principe, à laquelle toutes les choses aspirent, entend-il parler d'une autre union que celle que Plotin croyait pouvoir permettre à la seule raison pure. Ce n'est pas par leur connaissance, mais par leur existence(υπαρξις) que toutes les choses tiennent au Dieu premier. De là l'amour de Proclus pour les rêveries théurgiques et mystiques, que les

Néoplatoniciens subséquents avaient élevées si haut. Il est plein de foi en la force miraculeuse des noms et des signes des Dieux.

7. Mais les expressions mystiques de Proclus ont peu d'influence sur son exposition scientifique. Il y procède absolument suivant la forme syllogistique, et parle de l'Un aussi bien que des Dieux et de tous les ordres supérieurs des êtres, comme si c'étaient des objets de la science, dont nous puissions exprimer les idées et les rapports par des propositions déterminées. Il applique aussi sans crainte les rapports des idées entre elles à l'étude de tous les êtres. Ce qui donne plus d'élégance et de netteté à sa doctrine que n'en possède celle des Néoplatoniciens antérieurs.

8. Mais malgré cela il s'en faut beaucoup qu'elle ait dû avoir un grand enchaînement interne. Les propositions arbitraires, sur lesquelles s'appuie son argumentation divisée en plusieurs parties, les idées que Proclus tire par tradition de la philosophie antérieure et de ses vues théologiques sont inconciliables avec une déduction conséquente.

9. Proclus admet aussi la théorie de l'émanation; mais il est quelques points, sur lesquels il s'écarte de la doctrine de Plotin. Tels sont la multiplication des gradations dans les choses émanées, la multiplicité des Dieux et des démons, sa tendance à établir à côté des différences d'être en degrés des différences en espèces, son opinion sur la destinée de l'homme et sur celle de sa raison, sur l'opposition entre le corporel et l'incorporel, sur l'union de l'âme avec le corps, sur l'affranchissement de l'âme, etc.; mais nous ne pouvons voir dans cet éloignement de Proclus de l'ancien enseignement de l'école néoplatonicienne qu'une continuation des mouvements intellectuels, qui s'étaient insensiblement répandus dès le temps de Jamblique. Ils tendent tous au mysticisme, et se rattachent à la superstition théurgique du Paganisme, qui commence maintenant à se manifester par des entreprises moins téméraires et à passer de la vie publique dans la vie privée, où elle se retire. La conséquence naturelle de cet état de choses, c'est que les mouvements mystiques se renferment davantage dans la vie spirituelle, et se traduisent en foi et en amour. L'élément scientifique de la doctrine néoplatonicienne disparaît, au contraire, de plus en plus. L'école néoplatonicienne d'Athènes, à la vérité, se distinguait par la tendance à donner à ses doctrines un ferme

enchaînement, en suivant les formes de la démonstration; mais on ne peut se dissimuler que cette élégance extérieure ne répondait guère à la valeur interne des pensées, et que le fond et la forme menacent sans cesse de se séparer. C'est-là la dissolution des temps; c'est un signe que les formes de l'école qui n'étaient qu'apprises, n'étaient pas sorties du développement de leur vie intérieure.

10. Si l'on peut dire de Plotin qu'il a exercé une influence considérable sur la philosophie, on ne peut en dire autant de Proclus. Mais son influence ne pouvait, en tout cas, être grande, quoique le respect dont il jouissait dans son école fût porté très-haut. Car cette école, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, était alors restreinte à une petite sphère d'action et réduite à la condition d'un parti qui se meurt. C'est ainsi qu'elle se présente dans tous les documents que nous avons sur elle; ils sont remplis de traits d'une louange exagérée et d'une envie secrète, qui sont ordinaires aux partisans des sectes particulières. Nous voyons par là que l'école n'avait fait qu'un faible progrès parmi des hommes qui ne pouvaient pas complétement gagner la confiance de leur parti. Les traditions sur ces hommes ne sont pas du reste sans lacunes.

11. Parmi eux se trouvent *Marinus*, *Isidore* et *Zénodote*, trois disciples de Proclus, qui paraissent avoir été quelque temps chacun à la tête de l'école, plutôt par nécessité que de leur plein gré, afin qu'elle ne fût pas sans maître. Ils purent même avoir conscience de la faiblesse de leur philosophie, qu'ils n'estimaient pas d'ailleurs au-dessus de tout, car la superstition des pratiques magiques et de la religion païenne était à leurs yeux préférable à la philosophie, dont ils ne déploraient la vieillesse que parce qu'elle est une préparation humaine à quelque chose de supérieur.

12. Si ces philosophes ont laissé quelques ouvrages, rien n'en est parvenu jusqu'à nous. Nous n'en savons guère que ce que nous en a transmis un de leurs disciples *Damascius* de *Damas*, qui nous a donné, dans sa biographie d'Isidore, des renseignements sur les rapports des derniers Néoplatoniciens, et qui fut même quelque temps à la tête de l'école néoplatonicienne. Nous voyons par les extraits de cette biographie, comment le plus ridicule amour du merveilleux régnait dans cette école, comment l'esprit de superstition s'en rendit maître. Nous possédons encore de Damascius un ouvrage con-

tenant des doutes et des solutions sur les premiers principes, qui nous fait voir comment la subtilité philosophique s'unissait à la superstition pour favoriser le mysticisme le plus pernicieux. Nous trouvons aussi dans cet écrit le caractère de l'école athénienne, la tendance à tourner dans des raisonnements sans fin, seulement pour faire voir que tous ces raisonnements sont impuissants à nous donner une définition certaine des premiers principes des choses.

13. Le premier principe de toute chose est ineffable pour Damascius, il ne peut être rendu dans aucune pensée déterminée. Nous ne pouvons pas l'appeler la cause, le Premier, le bien, le commencement ou la fin, ou de quelque autre manière, nous ne devons pas poser comme distincts les trois principes, que l'on distingue; ce n'est qu'humainement que nous les disons trois. Tout son discours tend donc à reprendre par négation tout ce qu'il a dit affirmativement des principes des choses. Cette espèce de philosophie aboutit ainsi à un parfait scepticisme; ce qu'elle pourrait connaître, elle le trouve inconnaissable; elle n'ose pas même l'appeler inconnaissable. La tête lui tourne à cette hauteur inaccessible, elle perd tout-à-fait de vue le sol qui doit nous servir de point d'appui, et toutes nos pensées lui semblent complétement insuffisantes à faire voir la vérité. Elle méprise la terre, et par cette raison même elle ne peut conquérir le ciel.

14. Telle fut la fin de la philosophie néoplatonicienne, et avec elle de l'ancienne philosophie. En l'an 529, l'empereur Justinien en interdit par un décret l'enseignement à Athènes. Ce décret semble avoir été l'occasion qui fit que les principaux philosophes d'alors, entre autres Isidore, Damascius et Simplicius quittèrent Athènes et allèrent en Perse. Ils voyaient la philosophie méprisée dans leur pays, les anciennes religions, auxquelles ils étaient attachés, persécutées par une religion ennemie et dominante, qu'ils haïssaient. Mais ils avaient depuis longtemps appris à chercher les opinions répandues dans leur école, en Orient, source de la sagesse, siége de la vie religieuse.

15. Ils passent en Perse, où existe une meilleure constitu-

tion, où règne Chosroès, philosophe selon Platon, et comme le pouvoir y est juste, le peuple y est modéré ; et la propriété sans gardien y est en sûreté, même dans le désert. Ils se rendirent donc promptement dans ce pays désiré. Mais les malheureux! ils furent bien trompés. Rien de ce qu'ils avaient espéré ne leur arriva. A peine eurent-ils vu les mœurs étrangères, féroces, injustes et licencieuses; à peine eurent-ils vu le roi, philosophe sans doute, mais qui n'était pas de leur école, plus ami du plaisir que de l'austérité, qu'ils se repentirent d'avoir quitté leur patrie, et désirèrent y retourner. Ils aimèrent mieux y mourir, que de vivre honorés chez les étrangers. Ils y retournèrent donc. Ils pensèrent à vivre en paix entre les Perses et les Romains ; ils durent n'être molestés ni pour la philosophie ni pour leur religion ; mais ils purent avoir nourri des espérances trompées! C'en était fait de tout espoir à l'égard des choses terrestres. Avec eux, si la philosophie païenne ne descendit pas entièrement dans le tombeau, elle ne laissa cependant plus de trace pour l'histoire.

16. On ne peut détourner les regards de cette fin tragique de la philosophie ancienne, sans se sentir assailli d'une multitude de pensées. Quelle destinée pour des doctrines autrefois si prospères! que n'avaient-elles pas promis aux hommes! Science, sagesse, bonheur, ordre rationnel de la vie, tout devait en être la conséquence; l'intuition du bien devait en sortir. Aujourd'hui plus d'espoir! Elles se trouvent à bout, elles n'ont plus qu'à mourir? Est-ce donc à dire que ces doctrines soient perdues parmi les hommes? Non, les ouvrages de Platon, d'Aristote étaient encore lus avec soin ; on connaissait bien encore ce que les Stoïciens avaient indiqué sur la pensée scientifique, sur la force d'âme. Mais quand on réfléchissait aux pensées des anciens, on sentait de temps à autre, leur force persuasive, sans cependant pouvoir s'en rapporter à eux avec une parfaite confiance, car aussitôt se présentaient d'autres pensées assez puissantes, sinon pour ébranler les précédentes, du moins pour les couvrir d'un nuage. C'est ainsi que nous voyons contradictions sur contradictions chez les philosophes de cette époque. Il devint évident que ce n'était ni l'abondance des pensées, ni la culture formelle de l'esprit, ni l'habileté dans

l'art de raisonner, qui donnaient à la raison sa sécurité. Tout cela ne put garantir la philosophie d'alors de la superstition la plus grossière. Où est donc maintenant la civilisation que l'ancienne philosophie avait promise à l'homme? Il est permis de croire que l'orgueil des philosophes, qui avait été porté si haut, dut être rabaissé par un tel résultat. Il est à remarquer, cependant, que la philosophie plus modeste d'un Socrate, d'un Aristote, eut le sort de ses compagnes.

17. Si nous reportons nos regards sur les philosophes du dernier siècle, nous trouverons bien en eux une certaine indigence, une certaine étroitesse de pensée, mais qui leur nuisit moins que la richesse même. Dans l'école néoplatonicienne, la recherche philosophique, ainsi que nous l'avons vu, avait porté presque exclusivement sur la théologie, ou, pour nous servir d'une expression nouvelle, sur les idées les plus élevées de la métaphysique ; à côté de ces idées furent maintenues les idées plus générales, et les formes de la recherche logique, qui devaient servir comme moyen. La physique, au contraire, et l'éthique sont le plus souvent réduites à des accessoires du plus mince intérêt. La raison n'en est pas difficile à apercevoir. N'avons-nous pas dû reconnaître que ces branches de la philosophie avaient été beaucoup moins bien cultivées dans l'ancienne philosophie que la logique? Elles étaient d'autant moins à l'abri de l'influence d'une nouvelle façon de penser. La physique, en particulier, était fondée sur une série d'analogies imparfaites, qui ne se fondaient que sur une expérience très-incomplète ; ce qui pouvait avoir quelque valeur scientifique avait été recueilli dans les sciences expérimentales que l'on cultivait alors, parallèlement à la philosophie, quoique faiblement. L'éthique, au contraire, tournant à la politique aux plus beaux temps de la philosophie, ne pouvait pas avoir d'importance à une époque où le sentiment politique des anciens peuples était éteint, où l'importance et la force sociale de l'ancienne éducation étaient perdues; il ne lui restait donc que le champ des recommandations pour la vie privée. Mais comme on cherchait à vivre en commun dans une société religieuse, il dut aussi se former une tendance à d'autres formes sociales, ce qui ne devait cependant pas encore aller jusqu'à les exprimer en

une idée scientifiquement déterminée. De ce côté, le cercle des pensées parcouru par les derniers philosophes de l'antiquité pouvait donc bien paraître borné, mais, seulement, parce qu'il tendait à s'agrandir dans un autre sens. Quoiqu'on puisse dire qu'une semblable limitation ne pouvait être que préjudiciable aux autres parties de la philosophie ; nous ne croyons cependant pas pouvoir affirmer que ce fut-là la raison de l'incertitude philosophique qui régna dans les derniers temps de l'ancienne philosophie. Cette incertitude provenait beaucoup plus de la diversité des opinions, dont on avait pris en soi la mobile image, sans saisir son opposition, son accord, son véritable sens. On peut en accuser la faiblesse d'esprit des Néoplatoniciens, s'ils n'ont pas pénétré plus avant ; mais personne ne leur reprochera d'avoir cherché à rendre stable cette diversité d'opinions, et de ne pas s'être abandonnés à un enseignement exclusif. Il y a même là un progrès scientifique, en ce qu'on y gagne une diversité de pensées, des manières de voir différentes, un coup-d'œil vaste et élevé sur des directions opposées de la science. Seulement, personne ne se flatte qu'il n'y ait rien de plus à faire, personne ne se trouve satisfait. Le repos ne peut être acquis, ici, qu'autant que l'on peut estimer à leur véritable valeur les différentes directions, que l'on aperçoit leur point de départ, leur point de tendance, et que l'on peut ainsi rendre compte de leur importance rationnelle. C'est ce que n'ont pas fait les philosophes dont nous parlons.

18. Mais de savoir s'ils pouvaient le faire, c'est une autre question, à laquelle la réponse pourrait sans doute être difficile. Il ne s'agit pas ici de savoir si les pensées que les Néoplatoniciens avaient reçues de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, des Orientaux, pouvaient être si contradictoires, que, quand même on en aurait pénétré le sens, il fût impossible de les unir en une doctrine, de manière que toutes les parties eussent eu une liaison réciproque et interne. Car nous sommes persuadé que les pensées de la science s'accordent intrinsèquement, et que leur véritable sens n'aboutit pas à la contradiction. L'impossibilité où étaient les Néoplatoniciens de concilier entre elles les différentes directions qui constituaient le domaine de leurs pensées, ne pouvait avoir sa raison que dans le point de

vue du siècle ou du parti auxquels ils appartenaient. Pour en juger, nous devons examiner leur propre point de vue, qui ne peut être reconnu que comme un résultat des conditions historiques.

19. La civilisation à laquelle les Néoplatoniciens appartenaient était le fruit de la pensée grecque combiné avec la pensée orientale; voyons d'abord l'élément grec. Tous les peuples dont nous connaissons l'histoire ont eu un point culminant dans leur développement; là, ils ont accompli ce qu'il leur était donné de faire de plus grand, leur puissance n'est pas allée plus haut; là, surtout, ils ont fait pour l'humanité quelque chose qui a pu passer aux générations futures, et se faire sentir dans leur vie intellectuelle. Ils n'ont pu réussir à faire quelque chose de plus parfait. Chaque siècle, il est vrai, a sa tâche propre et fait ainsi toujours quelque chose de nouveau. Mais la comparaison de ceci avec l'ancien n'est pas faisable. On ne tarde pas à s'apercevoir que la jeunesse de la force productive nous a abandonnés, on trouve que la tâche consiste plutôt à conserver l'ancien qu'à produire du nouveau. Les Grecs en étaient là depuis longtemps. Le point le plus élevé de leur développement avait été atteint dans la science à l'époque où Platon et Aristote enseignaient. Les efforts mêmes des Stoïciens pour la perfectionner çà et là, pour l'étendre, quoique cependant en ramenant tout à un point central simple, furent d'une faible importance en comparaison des progrès immenses que l'esprit puissant de leur nation avait fait faire à ces grands hommes. Depuis cette époque, le peuple grec, ou plutôt la foule d'esprits qui avaient reçu les lumières de la civilisation grecque ne vécurent le plus souvent, sous le rapport philosophique, que des souvenirs des travaux anciens, jusqu'à ce que la tradition orientale vînt s'y mêler de plus près, et qu'ils commençassent à s'apercevoir qu'ils pouvaient s'approprier plusieurs choses de cette tradition, tant pour se donner une vie nouvelle que pour rajeunir l'ancienne, peut-être même pour compléter la civilisation nationale. Alors se manifesta un mouvement qui eut pour but d'unir la pensée grecque à la pensée orientale. Leur origine différente ne fut pas assez approfondie; au contraire, à la faveur d'une explication très-peu sévère, les

idées grecques pénétrèrent dans les traditions orientales et les idées orientales dans les ouvrages grecs. Malgré cette erreur historique, le développement régulier des pensées aurait pu conduire à une véritable fusion, et à un complément des opinions partielles dans les deux directions de la vie nationale. Si la chose n'arriva pas, la raison doit sans doute en être cherchée dans la position que prirent les philosophes au milieu de ces différentes faces de la spéculation.

20. Il faut prendre ici en considération immédiate le caractère différent du point de vue grec et du point de vue oriental. Quelque difficile qu'il soit de réduire à un résultat général les idées qui se sont développées par une suite de recherches étendues dans différentes positions intermédiaires, nous en dirons pourtant quelques mots. La philosophie grecque a parcouru tous les degrés, depuis le scepticisme le plus fort jusqu'au dogmatisme le plus opiniâtre; tantôt elle rejette absolument toutes les représentations sensibles, et ne veut se fier qu'à la raison; tantôt elle s'en rapporte complétement à la sensibilité; elle parcourt aussi les degrés très-divers qui séparent ces deux points extrêmes. Nous ne parlerons pas d'autres différences. Que devons-nous maintenant regarder comme le véritable caractère de la pensée scientifique grecque au milieu de tant de variations? D'après la nature des choses, nous devons le considérer comme une série de développements, comme une vie qui cherche à se saisir insensiblement, mais qui est aussi sujette, dans la légèreté ou la mélancolie de sa course, à s'égarer et même à désespérer d'elle-même.

21. Du reste, les travaux philosophiques de l'antiquité n'ont pas été inutiles, quelque chancelant qu'ait été et ait dû être leur développement. Maintenant encore nous en recueillons les fruits, et nous devons espérer d'avoir en quelque sorte montré, par l'exposition de ses doctrines, comment se sont formés dans son sein de véritables résultats scientifiques.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

TROISIÈME PÉRIODE.

Le bienveillant accueil qui a été fait à la première édition de cet ouvrage, épuisée en peu de temps, nous fait espérer que la seconde sera également bien reçue. Nous nous sommes constamment efforcé, de mettre notre *Manuel* au niveau des recherches les plus récentes faites dans le domaine si étendu de la philosophie ancienne; nous avons surtout tâché de donner des systèmes de Platon et d'Aristote, ces deux grands maîtres de la pensée humaine, une exposition aussi approfondie, aussi complète que le permet la nature d'un Manuel. Des sommaires, destinés à faciliter l'étude du texte et surtout les répétitions, ont été ajoutés aux différents chapitres. Cette dernière addition nous semble être la plus importante de toutes celles dont ce livre a été enrichi.

Jusqu'à présent, les destinées de l'histoire de la philosophie n'ont pas été prospères dans le haut enseignement de notre pays. La majorité des élèves se contente d'apprendre par cœur un petit abrégé, où la philosophie ancienne, qui seule fait partie des matières de l'examen, n'occupe que quelques pages. Cet abus si funeste à la science, espérons que le jury d'examen, à qui la patrie a confié la sauve-garde des bonnes études, le fera cesser en accordant à l'histoire de la philosophie l'attention qu'elle mérite toujours et surtout au siècle où nous vivons. Nous serions heureux si ce *Manuel* pouvait contribuer à faire atteindre ce but!

